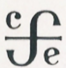
HEGEL

Jean-Michel Palmier

BREVIARIOS



Fondo de Cultura Económica



Jean-Michel Palmier

HEGEL

"El hegelianismo ha muerto", afirma contundentemente el autor desde la entrada misma de esta obra de divulgación. Pero aun suponiéndolo muerto, en el sentido del derrumbamiento de un sistema, la abundancia misma, en nuestros días, de estudios y ensayos sobre el genial filósofo bastaría para probar el influjo vital que todavía ejerce en el pensamiento contemporáneo.

No es éste, ciertamente, un trabajo que venga a revolucionar las grandes interpretaciones existentes del pensamiento de Hegel. Su intención no es ésa. Pretende más bien allanar el camino para su estudio y su comprensión, desplegando ante nosotros las vicisitudes biográficas e intelectuales a través de las cuales Hegel erigió sus imponentes concepciones.

La presente edición ha agregado, con el mismo fin, una extensa bibliografía de las traducciones de sus obras al español, al inglés y al francés, aparte de reproducir la bibliografía de las publicaciones originales del filósofo.

(Portada: Signum, S.A.)

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

220

HEGEL

H E G E L

Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano

por

JEAN-MICHEL PALMIER



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1968
Primera edición en español, 1971

Traducción de
JUAN JOSÉ UTRILLA

Título original:
Hegel, essai sur la formation du système hégélien

Av. de la Universidad 975, México 12, D. F.

Impreso en México

El presente ensayo no pretende renovar el estudio del pensamiento de Hegel, sino tan sólo facilitar el acceso a él y alumbrar el camino.

Un estudio de esta naturaleza permanece dentro de los límites fijados por las grandes interpretaciones, como las de Dilthey, de Th. Haering, de Lukàcs, de J. Hyppolite, de Jean Wahl y, más recientemente, de J. D'Hondt, que desde principios de siglo han desplegado el sudario en que Hegel yacía amortajado desde hacía tanto tiempo.

El hegelianismo ha muerto. Pero su derrumbe es un mundo, el mundo en que nosotros vivimos.

I. LOS AÑOS DE SEMINARIO

Hegel, Schelling y Hölderlin

En el otoño de 1788, Hegel entró, como becario ducal, en el seminario protestante de *Stift* de Tubinga.

Era hijo de un funcionario de finanzas de Stuttgart, donde nació en 1770. Como su familia pertenecía a la mediana burguesía de la ciudad, hizo sus estudios secundarios en el *Gymnasium*. Conocemos las figuras que atravesaron su mundo gracias a los "Dokumente", publicados por Hoffmeister y que son las copias de papeles dispersos de este periodo, de los que Hegel no se separará jamás.

El *Stift* de Tubinga era un antiguo convento de los agustinos, y desde hacía casi un siglo había llegado a ser uno de los centros culturales más importantes de Wurtemberg. Hegel permanecerá allí hasta 1793. Carente de todo talento oratorio, renuncia a la carrera de pastor y se consagra a la enseñanza. Pobre —como Kant, Fichte, Schelling y Hölderlin—, debe completar su formación y para ello se hace preceptor en una rica familia burguesa. Se dirige entonces a Berna, donde permanecerá hasta 1796; éste fue, sin duda, uno de los periodos más tristes de su vida.

Los años que pasó en Tubinga fueron decisivos en la formación de su pensamiento, y con ese carácter los analizaremos aquí. La época en que vivió Hegel fue rica en movimientos diversos, pero la teología que se enseñaba en el seminario no parece haberle interesado mucho. La doctrina luterana estaba considerablemente influida por

la filosofía de Kant y por el pietismo alemán. El reinado de la *Aufklärung* le había dejado huellas no menos profundas. El ciclo de estudios comprendía dos años de filosofía y tres años de teología.

Los escritos de Hegel que se extienden desde su llegada al seminario de Tubinga —en 1788— hasta su habilitación en Jena —en 1801— forman parte de este horizonte teológico, y no se les podría comprender acertadamente fuera del marco de estos años de estudio. Hegel no se conformará jamás a la ortodoxia que le imponen, pero la huella de la teología, de esta inquietud que caracteriza al joven seminarista, subsiste aun en el corazón mismo de la *Fenomenología del espíritu*, al proclamar la seca frase del coral de Lutero, "Dios ha muerto", como la idea más dulce también para nosotros.

El estudio de la teología que se enseñaba en Tubinga ha sido realizado por el Dr. Paul Asveld, en su tesis *La Pensée religieuse du jeune Hegel.* Este estudio —el más profundo que sobre el tema se haya escrito en lengua francesa— tiene el mérito de reconstituir casi íntegramente la enseñanza teológica que recibió el joven Hegel. Se trata de una teología sumamente racionalizada, de la que se ha excluido todo elemento trágico. El más grande representante de esta tendencia, sin duda alguna, fue Storr.

Tubinga no sólo representó para Hegel el encuentro con la teología: fue en el curso de esos años de estudio cuando se hizo amigo de Schelling y de Hölderlin. La amistad que los unió durante todos sus años de estudio, en el seminario, cuando compartían una misma habitación, será decisiva para Hegel y para la formación de su pensamiento. Un mismo ideal ha unido a los tres amigos: han ardido en una misma pasión por la Revolución francesa, cuya importancia nunca se subrayará bastante si se desea comprender el sentido de los primeros escritos de

Hegel, contemporáneos de los grandes *Himnos revolucionarios* de Hölderlin. Una misma nostalgia ante la miseria alemana les ha hecho volverse hacia el cielo esplendente de la Grecia antigua. Participan en los círculos revolucionarios que se forman entre los estudiantes, comentan los acontecimientos y, con desesperación, consideran la apatía de Alemania. Es casi imposible desentrañar las influencias recíprocas que caracterizan sus primeros escritos. El *Systemfragment*, uno de los primeros textos de Hegel, durante largo tiempo fue atribuido a Schelling. Los *Himnos revolucionarios* de Hölderlin están en la misma lengua que los escritos de Francfort. El centro de sus preocupaciones lo ocupa esta unidad fantástica de la Grecia antigua y de la Revolución francesa que se esfuerzan por idealizar. La novela de Hölderlin *Hyperion o el Eremita en Grecia* sigue siendo el testimonio más conmovedor de esta nostalgia.

De los tres amigos, sin duda Schelling es el más brillante. Durante largo tiempo, Hegel parece haber estado bajo su influencia, y apasionadamente defenderá sus tesis. En esta época Hegel profundiza en el pensamiento de Kant y en el de Fichte. Sin embargo, no deja de interrogarse sobre el destino del cristianismo y sobre el nexo de la religión con la vida de un pueblo. Schelling, poco después de haber salido del seminario, publica una serie de escritos que rápidamente le valen un numeroso público. Schelling no tenía más que veinte años cuando, entre *1795* y *1796*, en el *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Deutscher Gelehrten*, de Jena, publicó sus *Cartas sobre el dogmatismo y el criticismo*. Esta primera obra importante de Schelling era continuación de varios tratados: *De la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1796), *Del yo como principio de la filosofía* (1795), y la *Nueva deducción del derecho natural* (1795).

¿Fue Hegel discípulo de Schelling? Es difícil responder a esta pregunta, que ya ha sido causa de incontables controversias. Lo seguro es que Hegel se vale del vocabulario de Schelling, aun cuando poco a poco vaya dándole un sentido diferente. Si el lector se interesa por un profundo análisis de esta cuestión, deberá remitirse a la magistral obra de Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels,* y a la obra de Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk.*

Hegel y Schelling volverán a encontrarse en Jena, donde parecen nuevamente de acuerdo. De 1801 a 1807, Hegel defiende las tesis de Schelling; sin embargo, para esta época Hegel ya ha conquistado su originalidad. Entre los dos amigos, la ruptura definitiva sobrevendrá en 1807, cuando Hegel publica la *Fenomenología del espíritu,* que tilda al Absoluto de Schelling de "noche en que todos los gatos son pardos."

Las relaciones de Hegel con Hölderlin son menos conocidas. El estudio fundamental al respecto sigue siendo el de J. Hoffmeister, publicado en Tubinga en 1931, intitulado *Hegel und Hölderlin.* Es indudable que Hegel también fue hondamente influido por Hölderlin, pero el alcance de esta influencia es mucho menos claro. A ambos los fascinó la Grecia antigua, e intentaron transformar a Alemania, a la luz de los acontecimientos que se sucedían en Francia. Los *Himnos revolucionarios* que Hölderlin escribió en Tubinga son testimonio de este fervor común. Más importante, sin duda, es esta idea de "reconciliación" y de "vida" que se encuentra en los escritos de los dos; hasta proyectaron escribir un libro entre ambos. En una carta a Hegel, Hölderlin escribió el 10 de julio de 1794: "Estoy seguro de que a veces has pensado en mí, desde que nos despedimos con la contraseña REINO DE DIOS. Creo que con esta contraseña nos

reconoceremos aun después de cualquier metamorfosis."

Es poco probable que Hegel, ya viejo, se hubiera reconocido en esta frase que selló su amistad con Hölderlin. Sin embargo, ciertos conceptos del último periodo del sistema no dejan de recordar las primeras poesías de Hölderlin: la idea de reconciliación sigue siendo esencial para quien desee comprender al pensador de Berlín, y la vida que Hölderlin celebró, dígase lo que se diga, nunca fue excluida del sistema. Permanece siempre presente, frágil y precaria, tras la duración de los conceptos.

Hegel, Schelling y Hölderlin vivieron durante varios años en la misma miseria y en el mismo entusiasmo, compartiendo una pobre habitación del *Stift*. Los había reunido un mismo ideal, que no se disipará jamás, pese a su separación. Hegel pronto debió partir rumbo a Berna, donde habría de permanecer varios años, como preceptor en una rica familia. Hölderlin, como Hegel, se niega a ocupar un lugar en la Iglesia protestante, a pesar de las terminantes órdenes de su madre, que lo acosa, y, a su vez, se coloca como preceptor de los von Kalb, en Wallenhausen. Después de un trágico amor, de ciertos proyectos de publicar diversas revistas y de algunas poesías que publica Schiller, Hölderlin, siempre pobre y desgraciado, se hundirá lentamente en la locura, la cual hará de él un muerto viviente, abandonado a la custodia de un carpintero en una torre que dominaba el Neckar, muy cerca del *Stift* donde encontrara a Hegel.

Sólo Schelling parece destinado a un porvenir inmediato y brillante. Su amistad por Hegel renacerá en Jena, cuando los dos amigos se encontrarán antes de perderse para siempre. Seis meses después de su llegada, Hegel publica la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*, en la que vigorosamente toma el partido de su amigo, negándose a confundir el sistema del Idealismo trascendental de Schelling con el de Fichte, y confron-

tando su filosofía con la de Fichte, Kant, Jacobi y aun Schleiermacher. El prólogo de la *Fenomenología* constituirá la ruptura definitiva.

En tanto que el renombre de Hegel va en aumento, el de Schelling caerá lentamente en el olvido. Después de la muerte de Hegel y del descrédito que se trató de arrojar sobre sus escritos, Schelling, el adversario sin cesar vencido, será llamado a Berlín para combatir la sombra del viejo Hegel. Pero es en vano: cuando él, a su vez, muera, un crítico malévolo comentará su muerte con esta frase lacónica:

"Se sobrevivió a sí mismo."

Los escritos teológicos del joven Hegel

La *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling* (1801) y *Fe y saber* (1802) durante largo tiempo han sido considerados los primeros escritos de Hegel. En realidad, se trata de sus primeras obras impresas (*Erste Drückschrifte*). Antes de su llegada a Jena, ya había compuesto Hegel varios esbozos, y durante largos años, estos escritos pasarán inadvertidos. Editados por vez primera a principios del siglo, se los conoce habitualmente como "los escritos teológicos del joven Hegel".

En una carta del 30 de abril de 1795, Hegel promete a Schelling someter pronto a su crítica sus propios trabajos. En realidad, Hegel no sometió nunca a la crítica de Schelling los trabajos que, sin embargo, llevaba adelante con tanto tesón. Todos esos escritos quedaron inconclusos e ignorados. Su publicación ha modificado considerablemente la figura de Hegel: al pensador sistemático de Berlín se opone una alma inquieta, a menudo desgarrada, cuyos acentos trágicos no dejan de evocar a los románticos alemanes y aun a Kierkegaard. Con excepción de ciertos fragmentos teológicos y políticos publicados por Rosen-

kranz y Haym, en 1844 y 1817, respectivamente, el conjunto de esos manuscritos, testigos de las preocupaciones de Hegel entre 1790 y 1800 —año en el cual se dirigió a Jena—, permaneció sepultado en la gran Biblioteca de Berlín.

Wilhelm Dilthey, el gran historiador del idealismo alemán, fue quien con su magistral estudio sobre la juventud de Hegel —que por desgracia quedó sin terminar— reveló toda su importancia. Un discípulo de Dilthey, Hermann Nohl, asegurará su publicación a principios del siglo bajo el título de *Hegels theologische Jugendschriften*. Esta edición comprende el conjunto de los manuscritos de la Biblioteca de Berlín. Los más importantes de estos textos se intitulan *La vida de Jesús*, *La religión popular y el Cristianismo* (fragmentos), *El espíritu del Cristianismo y su destino*. Otros muchos no pasaron del estado de esbozos. El conjunto de los *Escritos teológicos* publicado por Nohl comprende textos escritos de 1788 a 1800, que se dividen en tres periodos.

En primer lugar, el periodo de Tubinga (1788-1793), donde Hegel recibió la influencia de Schelling y de Hölderlin. El problema que entonces lo apasiona puede definirse así: ¿Qué condiciones debe llenar una religión para ser realmente viva? ¿Cómo puede degenerar en simple dogma? El Cristianismo ha perdido la chispa de la vida: Hegel lo compara con la religión griega, religión viva en el seno de un pueblo dichoso, y entiende su decadencia como un destino inevitable.

El periodo de Berna se extiende de 1793 a 1796. En el curso de estos años, Hegel es preceptor. Los escritos que pertenecen a este periodo sondean el significado de la religión positiva y la muerte de todo lo viviente. *La vida de Jesús* llega a ser para Hegel el horizonte de todas esas reflexiones. En 1795 escribe incluso una *Vida de Jesús*, la cual queda inconclusa, y que fue concebida bajo la

influencia directa del escrito de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Según Dilthey, se trata de la primera obra de Hegel. Sin embargo, es posible que otros fragmentos, otros manuscritos, sean anteriores a la *Vida de Jesús*. No obstante, ésta constituye el primer gran texto escrito por Hegel, aunque, por razones oscuras, haya quedado incompleto.

El tercer periodo, llamado "periodo de Francfort", se extiende de 1797 a 1800. Hegel sale de Berna en 1796 y después de una breve permanencia con su familia, se va a Francfort, donde seguirá como preceptor durante cuatro años. El recuerdo de esos tristes años quedará en él como una herida mal cicatrizada. Después hablará de la "desdichada Francfort". Esos años parecen haber sido muy importantes para la evolución de su pensamiento. Asistimos a la formación de ciertos conceptos fundamentales, como los de "desgarramiento", de "enajenación", de "oposición" y, sobre todo, de "reconciliación". Este último acaso sea el más importante de toda la filosofía hegeliana que, aun en sus aspectos más austeros, sigue siendo un magnífico himno a la vida.

Fue en el curso de este periodo cuando fue escrito el más importante de todos esos textos de juventud: *El espíritu del Cristianismo y su destino*. Este título, que ya ha sido objeto de incontables controversias, no fue puesto por el propio Hegel, sino por el editor Hermann Nohl. Se trata de una reflexión aún más profunda sobre la positividad del Cristianismo y de la persona de Cristo, profeta del amor vivo. Otros fragmentos parecen limitados por el horizonte de esta investigación.

Existe, sin embargo, un texto cuyo sentido y lugar en la obra de Hegel son difíciles de precisar. Se trata del *Systemfragment*, en el cual parece alcanzar su paroxismo la influencia de Schelling. Hegel había admirado profundamente los escritos de su amigo sobre *El Alma del mun-*

do, y las *Ideas para una filosofía de la naturaleza*. No es de sorprender que ese texto de Hegel haya sido atribuido por algunos comentadores al propio Schelling. Por el contrario, Th. Haering, uno de los más grandes historiadores de la filosofía hegeliana, parece negarse a otorgarle una importancia excesiva a la influencia de Schelling. Si Hegel aún se vale de su vocabulario, le da, en cambio, un sentido muy diferente, y su ruptura ya es previsible, en un porvenir próximo.

En el curso de este periodo de Francfort, Hegel también quedó profundamente señalado por la influencia de Schiller y de Hölderlin. La importancia que Hegel atribuye al destino, a la reconciliación, a la vida, no podría comprenderse sin Hölderlin. En 1796, Hegel dedicará a Hölderlin su poema *A Eleusis*.

La influencia de la edición de las obras del joven Hegel, publicada por Hermann Nohl, fue inmensa. Durante largo tiempo, Hegel había sido considerado como el pensador que había edificado la catedral de todos los sistemas, sobre los pantanos de su propia vida, sobre las cenizas de todo aquello que su lógica imperiosa rechazaba. Todas las críticas de Kierkegaard se basan en una verdadera incomprensión del sentido de la filosofía hegeliana, y la antítesis entre Hegel y Kierkegaard, lugar común de lo que hoy se denomina filosofía de la existencia, no resiste una seria lectura de esos textos de juventud. Ciertamente, la figura del pensador de Berlín poco a poco ha opacado al alma inquieta e indómita que revelan esos textos. No obstante, es imposible comprender realmente muchos capítulos de la *Fenomenología del espíritu* sin recordar a cada instante que aquello que se encuentra conceptualizado es la resulta de una apasionada búsqueda, la de una conciencia desdichada, que en el centro mismo de su pena nunca dejó de celebrar la vida, sin

sucumbir jamás a la desesperación, a la aterradora y morbosa inteligencia de un Kierkegaard.

De todas maneras hay que evitar un contrasentido habitual sobre esos escritos teológicos. La teología de la que habla Hegel nunca está disociada del pueblo en cuyo seno toma aliento y vida. Cuando el joven Hegel se interroga sobre el Cristianismo o sobre la religión en general, se niega a disociarlos de los hombres vivos y de sus sufrimientos presentes. La grandeza de Hegel consiste en que, desde esta época, supo captar, a través de sus preocupaciones de seminarista, la esencia de todo lo que vive. La tentativa de volver a la vida a la religión no es tanto el regreso a un Cristianismo primitivo, o reformado, como el de Lutero, cuanto el deseo de forjar un ideal, después de la muerte de la ciudad griega y la aurora de la Gran Revolución francesa, que conduzca a todos los hombres lejos de la angustia, de la miseria y del desgarramiento.

El ideal del seminarista: La Revolución francesa y Grecia

El pensamiento de Hegel ha sido objeto de profundos estudios en cuanto a su formación. El más importante de éstos fue sin duda el que publicó el gran historiador del idealismo alemán, Dilthey, en 1905, intitulado: *La juventud de Hegel.* * Antes, Rosenkranz y Haym, los primeros biógrafos de Hegel, ya habían publicado ciertos manuscritos de la Biblioteca de Berlín. El estudio de Dilthey, por su belleza y su profundidad, sin duda fue el origen de un renacimiento de los estudios hegelianos en Europa. Los escritos de juventud de Hegel se convirtieron entonces en una vasta cantera. Dentro de los límites

* Este ensayo se incluye, junto con otros importantes estudios sobre Hegel, en el volumen V de las *Obras de Dilthey,* intitulado *Hegel y el idealismo,* México, F.C.E., 1956. [E.]

de las investigaciones de Dilthey, Jean Wahl publicó en 1929 un estudio intitulado *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, en el cual pintaba un extenso fresco de sus primeros escritos. El mismo año, el alemán Th. Haering daba a la publicación el primer tomo de una obra gigantesca consagrada a Hegel: *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (Leipzig, 1929). Finalmente, un teólogo, Paul Asveld, se esforzaba por reconstituir el conjunto del pensamiento religioso del joven Hegel, en su tesis publicada en 1953.

Poco a poco surgieron otras interpretaciones, que recusaron a las primeras, tildándolas de víctimas de la ideología burguesa, y acusándolas de querer reducir al pensador de Jena y de Berlín a un simple teólogo. El marxista húngaro Georg Lukàcs, en su estudio *Der Junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie* (Zurich, Viena, 1948), ponía de manifiesto el carácter profundamente político de los escritos del joven Hegel, y se oponía a toda interpretación teológica.

¿Cuál fue, pues, el ideal del joven Hegel? ¿Fue él esta alma inquieta y atormentada que buscaba salvarse por medio de la religión, que nos presenta Asveld? ¿Fue, por el contrario, este estudiante apasionado por los problemas políticos y económicos, que nos describe Lukàcs? En una carta a Schelling del 2 de noviembre de 1800 (Briefe I, 51), escribe Hegel: "El ideal de la juventud debió transformarse en forma reflexiva y a la vez en sistema." Esta frase, que indica el fin del largo periodo en cuyo curso se formó el pensamiento hegeliano, revela asimismo la conclusión del ideal del seminarista. La complejidad de este ideal es tan enorme que todas las interpretaciones antes citadas, aunque aclaran algunas de sus partes, no logran abarcarlo.

Los *Dokumente* publicados por Hoffmeister, a través de las notas y los esbozos diversos que los componen,

nos revelan cuáles fueron las preocupaciones esenciales de Hegel en el curso de esos años de formación. Lo que más nos asombra es la prodigiosa curiosidad de que da pruebas ante todos los acontecimientos de que es testigo. Apunta ya este deseo de "pegarse" a la vida, de coincidir con ella, como ha dicho Jacques D'Hondt en su reciente tesis de doctorado, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante* (1966).

Estudiante de teología, Hegel se ha familiarizado con toda la atmósfera espiritual de su época. En el borrador de un *curriculum vitae* que compone allá por 1804, escribe que emprendió sus estudios de teología porque así lo deseaban sus padres, y añade esta frase extraña: "Seguí fiel por inclinación, a causa de su estrecha relación con la literatura clásica y con la filosofía" (N. IX).

Todos sus escritos de juventud dan prueba de un conocimiento bastante desarrollado de la exégesis bíblica y de la teología tradicional, pero parece haberle interesado mucho más la filosofía. En esta época lee a Lessing, a Fichte, en particular su *Ensayo sobre la crítica de toda revelación,* los escritos de Jacobi, y quizá también a Kant. Sin embargo, hay un escritor al que venera profundamente, y cuya influencia será muy grande en Alemania: J. J. Rousseau. Mucho después, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Hegel afirmará: "Es Rousseau quien ha instaurado el Absoluto como libertad".

A través de los escritos de Rousseau y de Lessing, Hegel proyecta una viva luz sobre la miseria alemana. La teología y la filosofía no le interesan en sí mismas, si no logra conectarlas a una problemática viva. Particularmente notable es una observación de los *Dokumente:* según su antiguo camarada Leutwein, Hegel leía para liberarse, para romper las cadenas (*Fesseln*).

Durante toda su vida luchará Hegel contra estas cadenas, ya se trate del dogmatismo histórico, de los dogmas

teológicos o del arcaísmo de las estructuras alemanas, atacadas con especial violencia en la *Emilia Galotti* de Lessing y en el *Werther* de Goethe. A través de la noche del desgarramiento, dos luces le indican el camino: la Grecia antigua y la Revolución francesa. Puede decirse que el ideal de Hegel será realizar su unión.

La fascinación por la Grecia antigua es uno de los rasgos fundamentales de todo el romanticismo alemán. Tan sólo Novalis dirigirá su mirada hacia la Edad Media. Herder, Goethe, Schiller y, antes que ellos, Lessing habían visto en la Grecia descrita por Winkelman un paraíso que debían tratar de recobrar. A lo largo de todos sus años de seminario, Hegel exalta la religión griega, natural y sin compulsiones. El más alto ideal ha encarnado en la tierra, y todos los que sufren la miseria presente creen su deber intentar resucitarlo. También es éste el ideal que anima a Schelling y sobre todo a Hölderlin, cuyos *Himnos* no hacen más que confirmar las aspiraciones de Hegel.

En el *Stift* de Tubinga se formaron clubes políticos, en los cuales tomaron una parte muy activa Schelling, Hegel y Hölderlin. La tradición llega a decir que los tres amigos plantaron un árbol de la libertad como testimonio de fidelidad a la Revolución francesa. Hegel no dejará de interesarse nunca en los acontecimientos que habrán de trastornar a Europa. En Alemania, todas las miradas se dirigen más allá del Rhin. Este inmenso empuje revolucionario encontrará más tarde acentos mucho más desesperados en un Georg Büchner.

Hegel y Hölderlin, como lo ha mostrado Adrien T. B. Peperzak en su tesis *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* (La Haya, 1960), veían, en esta libertad reconquistada en Francia, un resurgimiento de la Grecia antigua. ¿No era el espíritu mismo de la ciudad griega el que se expresaba en Rousseau? Hasta sus últimos textos,

la Revolución francesa seguirá siendo para Hegel el acontecimiento que ha marcado para siempre a su tiempo. En sus cursos sobre *La filosofía de la historia*, Hegel hablará de ella como de una "aurora magnífica", "todos los seres de razón han tomado parte en la celebración de esos acontecimientos. Una emoción sublime ha reinado en esa época, un entusiasmo del espíritu ha hecho estremecerse al mundo" .

De esta nostalgia de la Grecia antigua y del entusiasmo que experimentan ante la Revolución francesa, Schelling, Hegel y Hölderlin harán el tema de su amistad, a la que darán por símbolo una locución: "Reino de Dios."

Los escritos sobre la positividad de la religión

Los primeros textos conocidos de Hegel son unos sermones. En 1793 escribió una treintena de páginas, llamadas por sus comentadores el *Tübinger Fragment.* Se trata principalmente de observaciones sobre la teología que se le enseñaba. El aliento rudo y poderoso de los escritos del joven Lutero ha cedido el lugar a una teología racionalizada y moral, fuertemente impregnada de kantismo. Hegel la desdeña y la tacha de abstracta y fría. La filosofía especulativa, por su parte, le parece tan aburrida como la teología. Aquel a quien Kierkegaard considerará el pensador más abstracto es incapaz de interesarse por lo que permanece al margen de la vida. Suficientemente lo revelan los autores que lee: Rousseau, Lessing y Schiller. Indiferente le deja el propio Kant, al que Hölderlin, en una carta a su hermano del 1° de enero de 1792, llamará el "Moisés de nuestra nación". Hegel escribirá después a Schelling que aquello que le interesa en los escritos de Kant es la aplicación de los resultados de su filosofía a las ideas de orden práctico.

No obstante, todos sus escritos teológicos son otras

tantas etapas de una dialéctica viva, en la que Hegel no deja de profundizar. El problema esencial que se halla formulado se refiere al destino del cristianismo. ¿Cómo ha podido transformarse la enseñanza viva de Cristo en dogmas y en mandamientos? Es esto a lo que Hegel llama la "positividad", y que trata de dilucidar.

La positividad al principio le parece el destino de toda religión establecida. Pero, ¿es posible resucitar la vida, recobrar la ingenuidad y la belleza de la religión griega? En su primer escrito de Tubinga, Hegel opone el genio del pueblo griego, "hijo de la dicha y de la libertad", al genio del Occidente, anciano encadenado y triste. La religión, tal como él la concibe, no está lejos de identificarse con el espíritu de un pueblo. Los griegos conocieron antaño esta unión, esta armonía de lo divino y de lo humano comulgando en una misma emoción, como en el curso de los Misterios de Eleusis.

Pero el cristianismo ha perdido hoy todo sentido de lo viviente. Sólo conoce la frialdad de los dogmas y la dureza de los mandamientos. Sin embargo, Hegel sigue convencido de que se trata de una falsificación del espíritu de Cristo; por ello, no es de sorprender que sea justamente esta figura de Jesús la que rápidamente ocupa el centro de sus meditaciones.

De mayo a julio de 1795, Hegel compone una *Vida de Jesús* que, según Dilthey, es el primer gran texto de Hegel, aunque no lo haya concluido. Un subtítulo no reproducido por Nohl nos advierte que se trata de una "armonización de los Evangelios según mi propia traducción" Este primer escrito de Hegel no podría imaginarse sin la influencia de Kant, y en particular la de un libro que Hegel va a leer y a meditar con pasión, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En este escrito, Kant afirma que la victoria definitiva sobre el mal no puede alcanzarse más que por la existencia de un pueblo de

Dios, sometido a leyes morales. Este ideal constituye la Iglesia invisible, inaccesible como tal, pero a la que cada hombre puede aproximarse constituyendo Iglesias visibles. Para Kant, Cristo es aquel que instauró la primera Iglesia auténtica.

Hegel se apasiona por el escrito de Kant, que lee en Berna, y hace de la persona de Cristo el tema de sus meditaciones cotidianas. Kant ha mostrado el acuerdo entre su *Crítica de la razón práctica* y el Evangelio; Hegel va a profundizar su estudio. Traduce los textos griegos y los reúne en un solo relato continuo, que voluntariamente pasa por alto todos los milagros y la Resurrección. Lo que se propone Hegel ha sido claramente definido por Kant: descubrir en la Sagrada Escritura un héroe que se halle en armonía con las enseñanzas más santas de la razón.

Dilthey compara esta *Vida de Jesús* sin milagros a un drama antiguo. Sin embargo, debe reconocerse que muy a menudo el texto de Hegel es de una sequedad inaudita, y el lenguaje kantiano en que se expresa Cristo contrasta con la riqueza de los Evangelios. No es raro ver al Cristo kantiano refutar al Cristo de los Evangelios cuando celebra "el servicio renaciente de la razón instalado en sus derechos".

Fascinado por la persona del Cristo al que había empezado por disfrazar de profeta kantiano, Hegel no tarda en interrogarse sobre el destino mismo de las enseñanzas de Jesús. Si Jesús es el profeta de la religión viva, ¿cómo es posible que las Iglesias, remitiéndose a él, impongan dogmas y leyes? Para responder a esta pregunta, Hegel estudia la historia del cristianismo, cuyas primeras etapas se esfuerza por describir en su obra intitulada *La positividad de la religión cristiana.* Nuevamente celebra en la persona de Cristo al profeta de la razón, pero denuncia en los Apóstoles el origen de la falsificación de su ense-

ñanza, que transforma en positividad la chispa del espíritu viviente. Han reemplazado el "Creed en la razón" por "Creed en Cristo". La segunda parte del ensayo de Hegel está dedicada al estudio de las relaciones entre la Iglesia primitiva y el Estado.

¿Por qué combatió Hegel la positividad? Para empezar, repite el argumento de Kant: "Si las verdades eternas deben ser necesarias y universales, su naturaleza exige que estén fundadas sobre la esencia de la sola razón, no sobre fenómenos sensibles exteriores, contingentes para la razón" (N. 161). En cambio, el argumento propiamente hegeliano es muy diferente: los milagros, la autoridad, los mandamientos se oponen a la libertad y a la vida infinita, que protesta contra toda sujeción. Si en un momento dado Hegel fue discípulo de Kant, no duró más que muy breve tiempo. No es raro encontrar, en un texto de inspiración kantiana, la refutación del propio kantismo.

Habiendo reducido, en su *Vida de Jesús*, los Evangelios a su esencia racional y puesto al descubierto el fundamento de la positividad de la religión cristiana, Hegel va a tratar de describir su formación. Esta búsqueda es el tema del fundamental ensayo que sigue a la *Vida de Jesús*, intitulado por Nohl *El espíritu del Cristianismo y su destino*. Este texto es sin duda alguna el más importante de los manuscritos del joven Hegel. Allí se encuentran claramente definidos ciertos conceptos, que son el fundamento mismo del sistema hegeliano.

La figura de Cristo sigue en el centro, pero ya es radicalmente distinta de la que presentaba la *Vida de Jesús*. Cristo ha dejado de ser un profeta kantiano que celebraba la divinidad de la razón humana y la elevación del hombre moral hasta las estrellas. Kant es refutado por Cristo y asimilado a los judíos.

El ensayo de Hegel comienza con un recordatorio de

los grandes momentos de la historia del judaísmo. El periodo que precede a Abraham se caracteriza por la pérdida del estado natural y por la barbarie. La armonía del hombre con la naturaleza ha sido rota por el Diluvio. El hombre ha quedado como un extranjero sobre la Tierra. El primero que ha comprendido el sentido de este abandono y lo ha concebido como un destino es Abraham. El no trata de reconstruir el mundo desgarrado, sino que eleva este ideal a la altura de un ser, como lo hace Kant con los postulados de la razón práctica.

Abraham es el que encarna la figura del destino judío. Su historia es la historia de un conflicto y de una lucha perpetua con el mundo y con los hombres. Anda errante sobre la tierra, incapaz de amar, y sin saber de otro nexo que la dominación. Los judíos nunca han conocido la feliz armonía del pueblo griego: son esclavos de su Dios y sólo se relacionan con lo divino a través de lo negativo. El veredicto de Hegel es muy duro:

"Moisés compara la manera en que el Dios de los judíos los guió por su mediación con los actos de un águila que quiere enseñar a volar a sus crías: sin dejar de batir las alas por encima de su nido, los toma sobre sus alas y los lleva lejos. Pero los judíos no desarrollaron jamás ese bello símbolo: sus aguiluchos nunca llegaron a ser águilas. Su relación con Dios evoca, antes bien, la imagen de un águila que quisiera enseñar a volar a unas piedras que por error hubiera incubado. Sobre sus alas las lleva hasta las nubes, pero su pesadez jamás podrá hacerse vuelo, del calor que el águila les ha transmitido jamás podrá surgir la llama de la vida." (*El espíritu del cristianismo y su destino*, p. 19.)

En este panorama aparece entonces la figura de Cristo: "Jesús no combate sólo una parte del destino judío, pues no había tomado partido por ninguna otra, sino que se opone a él en su totalidad." Jesús es el que se

echa a cuestas todo el destino del pueblo judío, para responsabilizarse de él y superarlo. Pero sus enseñanzas y sus esfuerzos habrían de fracasar en el interior de su pueblo, y él, a su vez, fue su víctima.

A los mandamientos que exigían simplemente servir al Señor, con una sumisión ciega y una obediencia sin alegría, Cristo opone el poder infinito del amor. Se separa de los suyos, de su comunidad, despreciando todos los actos vacíos y pasivos, todo lo que es servidumbre. Para Hegel, Cristo es el que afirma, contra todo lo rígido y muerto, el poder infinito de la subjetividad. Sobre la pobreza de los objetos, afirma la pureza del corazón.

La moral judía, como la moral kantiana, se expresaba exactamente por un "Tú debes", sin admitir por fundamento más que la obediencia a la voz del deber. Jesús rechaza esta objetividad. La crítica de la moral judía se convertirá muy pronto, en el escrito de Hegel, en una crítica del kantismo. ¿En qué se diferencian del imperativo categórico los mandamientos de la Ley judía? No basta fundar la moral sobre un poder del hombre para suprimir la positividad. Kant no hace más que interiorizar al maestro exterior, al Dios Todopoderoso de Abraham. Por lo tanto, el kantiano no es sino su propio esclavo, y tal es el único resultado de la empresa de Kant. El Dios celestial sólo ha sido reemplazado por la razón, pero la sensibilidad sigue estando humillada y herida.

Cristo va a luchar contra semejante moral. "El hace de la ley —dice Hegel— la expresión de lo vivo. Lo vivo es pensado, expresado y restituido." A la frialdad de la ley y de sus mandamientos sin amor, opone el sentimiento de lo vivo. El concepto es expulsado por la vida. "Por el amor, Cristo se eleva por encima de la justicia y de la injusticia, por encima del derecho. La antigua Ley judía queda abolida. No se devuelve ya el mal con el mal, sino que al mal responde el amor."

Sin embargo, El no podía librarse de su destino, y con su rechazo del mundo se convirtió en una desventurada "alma bella". "La desdicha puede ser tan grande —dice Hegel—, que su destino, esa renuncia a la vida, le impulsa a retirarse a un vacío total." Tratando de instaurar el reino del amor, Jesús renuncia a todos los bienes terrenales. Ya no le queda sino huir del mundo. Este tema, que aparece aquí en Hegel por vez primera, después será objeto de un extenso desarrollo, en la *Fenomenología del espíritu*; cuando se trate de comprender una de las actitudes fundamentales del Espíritu que ha encarnado en el romanticismo alemán. Hegel describe la muerte de Cristo en estos términos: "Mas aquel que desee salvar su vida la perderá. Así, la falta suprema puede aliarse a la suprema inocencia, el destino supremo, el más desventurado, a la elevación por encima de todo destino."

El Amor universal de Cristo no había podido realizarse entre los judíos, pero sus discípulos lo vivieron al principio entre ellos. Este espíritu de amor se convertiría lentamente en una religión, dejando de ser, por eso mismo, el espíritu divino. La Iglesia cristiana se va a edificar sobre la tumba para siempre vacía del Cristo muerto, al que en vano intenta salvar del abismo en que se ha sepultado. Es éste un tema que se encuentra en los *Sueños* de Jean-Paul cuando escribe: "Desde lo alto del edificio del mundo, el Cristo muerto proclama que no existe Dios." Toda la historia de la Iglesia es la historia de esta positividad, que apareció por vez primera cuando los Apóstoles erigieron en dogmas las enseñanzas del espíritu viviente. Ya no queda lugar más que para esta larga querella con el mundo y con la vida, que no se extinguirá jamás.

La consciencia desdichada, el alma bella y la enajenación

La consciencia desdichada, el alma bella y la enajena-

ción son indiscutiblemente los tres conceptos más importantes de los textos de juventud de Hegel. Su primer sentido es teológico, pero progresivamente el contenido religioso cederá el lugar a un contenido profano. Antes de perseguir este descubrimiento del sistema hegeliano, y de aclarar sus fundamentos, es necesario detenernos algunos instantes en esos términos, que presiden el nacimiento de la *Fenomenología del espíritu* de 1807.

Puede decirse sin exageración que toda la *Fenomenología del espíritu* no es sino la descripción de las diferentes figuras de la Consciencia Desdichada y del camino que conduce a su reconciliación con el mundo, hasta el Saber Absoluto. La consciencia, en camino hacia la identidad concreta de su certidumbre y de su verdad, es siempre consciencia desdichada en tanto que separada de su más allá, de su objeto. La consciencia desdichada no puede ser más que el resultado del desarrollo de la autoconsciencia. Ésta queda determinada por Hegel como la subjetividad erigida en verdad, y cuyo destino es descubrir su insuficiencia, experimentándola en la desesperación y el dolor.

La consciencia siempre es una separación radical de la vida. Hegel lo dirá con frecuencia en sus escritos ulteriores, él, cuyo problema esencial fue pensar la vida, con sus riquezas frágiles y mortales. Tomar consciencia de la vida es tomar consciencia asimismo de su ausencia y de la muerte. A cada etapa, la consciencia erige su subjetividad en verdad absoluta y experimenta la imposibilidad de coincidir con la realidad objetiva que creía ser. Trágicamente percibe su finitud, y debe lanzarse hacia una etapa nueva. Es así como se encamina poco a poco hacia el Saber Absoluto, después de haber recorrido el largo "calvario del Espíritu". La reconciliación final que alcanza no es más que la suma de todas sus inquietudes, de sus enajenaciones sucesivas, en las que finalmente se reconoce.

Esta determinación de "consciencia desdichada" aparece muy pronto en los escritos de Hegel, como muy bien lo ha mostrado Jean Wahl en su libro *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* Al parecer, la preocupación esencial del joven Hegel, en sus escritos teológicos, es la descripción de esta desdicha en sus formas más diversas. No sólo la consciencia de Alemania sufría, tal como la describe Hölderlin en su *Hyperion*; también la consciencia de Hegel, profundamente marcada por el Cristianismo y el Romanticismo, estaba igualmente angustiada. La reconciliación, el fin último de todo el sistema hegeliano, era uno de los temas esenciales de los escritos de Herder, Goethe y Schiller.

Para Hegel, el pueblo judío es el pueblo desdichado de la Historia. Es el primero en pensar la totalidad de la vida y en comprobar que para pensar la vida debe también decirse no a la vida. Por ello, Abraham, que ha roto los nexos que lo unían a la tierra, sólo puede errar como un extranjero. El pueblo griego permanece en el seno de la vida, en la armonía divina de la ciudad, pero así no puede conocer toda la profundidad de la subjetividad, que encuentra su más alta expresión en el cristianismo. Durante toda su vida, Hegel intentará reconciliarlos. El helenismo es para Hegel el momento en que el individuo aún no ha tomado consciencia de su desdicha, y el cristianismo, aquel en que el individuo, llegado al más alto grado de la subjetividad apasionada, aún no ha tomado consciencia de su dicha.

La *Fenomenología del espíritu* mostrará todo el calvario del Espíritu, en su camino hacia el Saber Absoluto. En sus determinaciones esenciales, a menudo es la transfiguración de una experiencia vivida, que los escritos de juventud de Hegel nos entregan como estando aún aprisionados por las rejas de la emoción.

El alma bella

El alma bella es una de las figuras esenciales de la *Fenomenología del espíritu.* Una tradición superficial pretende ver en su destino la crítica hegeliana del kantismo. En realidad, el horizonte que abre es mucho más vasto, y Hegel, cuando describe esta actitud, piensa mucho más en Jacobi o en Novalis que en el viejo maestro de Königsberg.

Como la Consciencia Desdichada, el Alma Bella fue inicialmente una figura teológica. La expresión no es hegeliana, sino forjada por Goethe. En su novela *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Goethe intituló al sexto libro *Las confesiones de una bella alma.* Escritas en 1795, nos remiten a los primeros años de la juventud de Goethe. En efecto, el "alma bella" no era una creación de su ingenio, sino un fiel retrato de una amiga de su madre, Susana Katharina von Klettenberg, conocida por las poesías religiosas y algunos ensayos sobre moral, que ponía en manos de sus amigos. Se han encontrado algunos, y en 1849 fueron publicados por Lappenberg en un volumen intitulado *Reliquien der Fräulein S. K. von Klettenberg.*

En el curso de sus años de estudio, Hegel leyó también las novelas de Jacobi, a las que después calificaría de "papilla del corazón", y de las que haría una crítica muy violenta en sus primeras publicaciones, *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling* y *Fe y saber.* Woldemar y Allwill, los héroes románticos de Jacobi, estaban lejos de la profundidad del *Werther* de Goethe. No eran más que pálidas e inconsistentes figuras, aplastadas por la vida y por el mundo, y la compasión de Hegel se transformó bien pronto en desprecio.

Finalmente, hay que añadir una tercera fuente, que parece haber sido de gran importancia en la descripción

de esta alma bella: se trata de Novalis y del romanticismo alemán. El héroe de Novalis, Heinrich von Hoffterdingen, y el Novalis de los *Himnos a la noche*, por su deseo de huir del mundo presente hacia un mundo de sueños, o hacia una Edad Media mítica, sin duda inspiraron profundamente a Hegel.

Todas esas influencias —sobre todo las dos primeras— van a fundirse en un solo reproche, en una misma descripción, que Hegel nos presenta por vez primera en su escrito de juventud *El espíritu del Cristianismo y su destino.* La primera figura del alma bella es allí la de Cristo.

El destino parece nacer de la acción ajena. En realidad, ésta no es más que su ocasión de manifestarse. Lo que la hace nacer es la manera en que recibimos esta acción. Quien sufre un mal o un ataque injusto puede defenderse, afirmar su derecho: entabla entonces un combate que le forja un destino. Puede también renunciar a su derecho, en medio de su dolor, pero la bravura es más grande que el dolor resignado.

El "alma bella" tratará de evitar todo destino. "La verdad de los dos opuestos, de la bravura y de la pasividad, se concilia en el alma bella." En la bravura, nos dice Hegel, va a subsistir la vida, en tanto que se desploma la oposición, y en la pasividad subsiste la pérdida del derecho, en tanto que desaparece el dolor. El que de antemano renuncia al objeto o al derecho que otro codicia se libra del dolor de perderlo. Pero no hay nada que el otro no pueda codiciar, y el alma bella se encuentra obligada a renunciar a todo lo que la constituye. Rechazando todo destino, conocerá el más trágico de todos los destinos: la fuga en el vacío, en el que desesperadamente busca refugio. Esto es lo que Cristo exigía de sus discípulos cuando les pedía abandonar a su padre y a su madre, para no tener ningún lazo con el menguado

mundo, y dar también el manto a quien no pidiera más que la túnica.

Aquel que desee conservar su vida la perderá. Hegel ha dado un nuevo sentido a la palabra del Evangelio que acompañó a toda su filosofía. Es también un eco de esta palabra viva el que resuena en el llamado que hace a toda realidad histórica que se creía eterna:

Hermano mío, hay que morir

Como una planta pudorosa, Cristo, dice Hegel, retrocede ante todo contacto con el mundo, pero con ese rechazo de todo destino se ha creado a sí mismo el más trágico de los destinos.

La *Fenomenología del espíritu* volverá a esta descripción del alma bella, allí donde Hegel la había dejado en sus escritos de juventud. Esta actitud ya no será sólo la de Cristo, sino también la de Novalis y de Jacobi. Al término de esta agonía, lo que queda es siempre el mismo fracaso, la misma muerte, que no por ser bella es menos definitiva.

Escuchemos las palabras que cierran este análisis en la *Fenomenología:**

"Vive -la consciencia- en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye todo contacto con la realidad . . . El objeto hueco que ella crea lo llena, pues . . . con la consciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar que no hace más que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; en esta pureza transparente de sus momentos, una desdichada alma bella, como se la suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire."

* México, FCE, 1971, p. 384

La enajenación

El término enajenación, que Hegel por primera vez pone a plena luz, sin duda es el que ha tenido el destino más brillante. A través del genio de Marx, ha llegado a ser la clave de toda interpretación del hombre moderno, en su relación con la vida. No será inútil recordar aquí cómo nació.

La palabra "enajenación" se encuentra varias veces en el *Contrato social* de Rousseau. En Hegel se le encuentra en sus primeros textos, estando claramente glosada en el escrito de Francfort, *El espíritu del Cristianismo y su destino.* En este ensayo, Hegel presenta de una manera particular la figura de aquel que a sus ojos encarna todo el destino del pueblo judío: Abraham.

"Abraham erraba con sus rebaños sobre una tierra sin límites. No cultivó ni embelleció ninguna parcela, de modo que pudiera sentirse más cerca de ella, hacer de ella su mundo . . . También ante los hombres era un extranjero sobre la tierra, y así siguió siempre."

Abraham es la primera figura de la enajenación. Es ajeno al mundo viviente porque es el esclavo de su Dios. El único nexo que conocerá con todas las cosas, es el de la dominación. Condenado a errar como un extranjero por la tierra, su existencia jamás le pertenecerá. "El mismo cuerpo humano no es sino una mera librea de sirviente, que tiene cuidado de no manchar, porque pertenece al amo."

Todo lo viviente le es ajeno. Abandona una patria en compañía de su padre, y después, sin razón, se separa de su familia. Su historia será, en adelante, la de un conflicto, de una lucha perpetua. Se niega a unirse a los otros pueblos y permanece encerrado en su aislamiento. Toda generosidad le es odiosa, aun la de Efrón, que le ofrecía unas tierras para Sara. Hegel lo describe así: "El mundo

entero, su opositor absoluto, era mantenido en existencia por un Dios que le era ajeno, un Dios del que ningún elemento en la naturaleza debía participar . . . Aun su único amor, el amor que sentía por su hijo, unido a la esperanza de una posteridad —la única manera de perpetuar su ser, el único género de inmortalidad que conociera— llegó a pesarle, a importunar su alma que se aislaba de todo."

Abraham y su pueblo dependen de los decretos de un Dios oculto en el *Sancta sanctorum*, y que los esclaviza. No conocen nada de la emoción de los griegos ante lo divino. Los hebreos piden a Moisés que no los conduzca demasiado cerca de su Dios, pues le tienen temor.

A los judíos, aplastados por la trascendencia de su Dios, Hegel opone los griegos y la representación de los Misterios de Eleusis, de los que nadie estaba excluido. La enajenación les es desconocida, y no aparecerá sino mucho más tarde, con la muerte de la ciudad griega y la decadencia del Imperio Romano.

Todos estos temas reaparecerán en la *Fenomenología del espíritu*, pero en un horizonte más extenso.

II. LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Estructura de la obra

HEGEL escribe en la *Enciclopedia*: "En mi *Fenomenología del espíritu*, llamada por esta razón, al ser publicada, 'Primera parte del sistema de la ciencia', he partido de la primera y más sencilla aparición del Espíritu, la consciencia inmediata, para desarrollar su dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se demuestra por esta continuidad" (*Enciclopedia* § 25 R).

La *Fenomenología del espíritu*, escrita en 1807, es la obra más importante de Hegel, y constituye una tentativa única en toda la tradición filosófica occidental, aun cuando permaneciera olvidada durante mucho tiempo. Debe reconocerse que la dificultad del idioma y de la arquitectura conceptual a menudo dificultan su acceso. En las páginas siguientes nos limitaremos a esbozar una breve introducción a esta obra, rogando al lector remitirse, para un estudio más profundo, a la tesis de Jean Hyppolite, traductor francés de la *Fenomenología*, intitulada *Genese et Structure de la Phenomenologie de l'Esprit de Hegel.*

El Prólogo de la *Fenomenología* es posterior a la redacción de la obra. Hegel sólo lo escribió después de cobrar consciencia del sentido de toda esta Odisea que era su *Fenomenología.* Se trataba, como lo subraya Jean Hyppolite, de asegurar la relación entre la "Fenomenología", llamada "primera parte de la Ciencia", y la "Lógica", escrita desde un punto de vista completamente distinto. En la nueva edición que preparaba al morir, Hegel suprimió el subtítulo "Primera parte del sistema

de la ciencia". Esa supresión en modo alguno indica que esta obra hubiera dejado de formar parte de su sistema, sino solamente que la mención de "Primera parte" ya carecía de sentido en un sistema —esfera de esferas— que demostraba su verdad por el hecho mismo de que no se podía salir de él.

La Introducción, que lleva el término alemán de "Einleitung", ha sido concebida al mismo tiempo que el cuerpo de la obra, cuyo camino allana, al presentar el problema y determinar los medios puestos en juego para su resolución. Al parecer, la problemática así expuesta no rebasa el horizonte de las búsquedas de Kant y de Fichte, en cuyas obras se encuentran las preguntas que en esta introducción plantea Hegel. No obstante, la relación del conocimiento con el Absoluto es enteramente ajena a la empresa kantiana.

La "Fenomenología" es el conocimiento del absoluto. Fuera de él, no hay nada qué conocer, puesto que, para Hegel, "solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto". Sin embargo, el conocimiento que tratará de alcanzar la Fenomenología no será el del Absoluto, en sí y por sí, sino el del Absoluto en tanto que existe en la consciencia, y el Saber Absoluto no será otra cosa que el saber fenoménico que se critica incensantemente y se eleva por grados sucesivos.

Hegel hace una segunda definición de la "Fenomenología": es el desarrollo y la cultura de la consciencia natural hacia la ciencia.

La tercera definición que da Hegel se refiere a la técnica del desarrollo fenomenológico mismo. Este desarrollo no es extraño a la consciencia: es su obra, en tanto que ésta se halla comprometida en la experiencia viviente.

En el umbral de este examen, no resulta inútil preguntar en qué difiere la concepción desarrollada por Hegel de las de Reinhold y de Schelling.

En sus escritos de Jena, Hegel había atacado violentamente la idea según la cual toda filosofía debía comenzar por una propedéutica. Esta concepción desarrollada por el adversario de Schelling, Reinhold, no tenía ningún sentido para Hegel, pues condena a su defensor a permanecer siempre sobre el atrio del templo, sin llegar jamás al coro. La filosofía, tal como la concibe Hegel, no será ni un Organon ni un enfoque infinito de la verdad: es una ciencia, la ciencia del Absoluto, como lo había ya afirmado Schelling. No se trata de hablar sobre el Absoluto, sino de comprenderlo y de penetrar en él. Schelling ya había defendido brillantemente este tema en sus primeras publicaciones, oponiéndose a Kant y a Fichte. Hegel vuelve a abordarlo en su apasionada defensa de Schelling, la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling*, y en el artículo "Fe y saber," en el cual reprochaba a Kant no haber pasado de su punto de partida. A los ojos de Hegel, Kant supera apenas a Locke en cuanto al subjetivismo, y su *Crítica de la razón pura* jamás pasa de ser "un examen crítico del entendimiento humano".

Hegel, como Schelling, considera necesario superar esta posición crítica. Lo fundamental es captar la identidad inicial de lo subjetivo y de lo objetivo. El saber no es un instrumento, sino desde el principio, saber del Absoluto. Si no fuera más que un instrumento, habría que suponer que el sujeto del Saber y su objeto están separados. El Absoluto jamás podría entonces ser Saber de sí mismo y el Saber nunca podría ser Saber del Absoluto.

Hegel muestra en seguida que no podría existir una brecha entre el Saber fenoménico de la consciencia común y el Absoluto, sino que conduce a éste necesariamente.

Por lo tanto, hay que adoptar, como Kant y Fichte, el

punto de vista de la consciencia. Hegel se niega a partir del propio Saber, como lo hace Schelling. No es posible "comenzar bruscamente por la ciencia", con todo lo súbito y arbitrario de ese "pistoletazo" que Hegel reprochaba a Schelling. Escribe Hegel: "El individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le facilite la escala para ascender, por lo menos, hasta ese punto de vista, y se la indique en él mismo."

La *Fenomenología del espíritu* no omitirá ninguna de las etapas que allí conducen. Por ello es que Hegel nos dice que: "También el individuo . . . tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado . . . y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura universal proyectada como en contornos de sombras." (*Fenomenología*, p. 21.)*

Cada momento de la *Fenomenología* se caracterizará por una triple interferencia, que hace particularmente compleja la arquitectura de la obra. La primera línea de desarrollo es la de la estructura objetiva del mundo en sus momentos dialécticos. La segunda es la de la cultura universal en su génesis histórica, y finalmente, la última, la toma de consciencia individual, a través de esas sucesivas experiencias.

Por lo tanto, la *Fenomenología* está constituida por un triple ciclo:

1° Capítulos I a V: el Espíritu Subjetivo.
2° Capítulo VI: El Espíritu Objetivo.

* Todas las citas de la *Fenomenología del espíritu* corresponden a la versión española del FCE.

3° Capítulos VII y VIII: El Espíritu Absoluto: Arte, Religión y Filosofía.

En el curso del primer ciclo, la consciencia individual debe recorrer todas las etapas que ha señalado el despertar de la humanidad a la consciencia de sí, distinta de la naturaleza. Esta consciencia, en el curso del segundo ciclo, va a asimilar toda la historia de la cultura universal y de las experiencias históricas del hombre. El último ciclo determinará los diferentes modos de captar esta misma verdad al través del Arte, la Religión y la Filosofía.

La dialéctica del espíritu subjetivo

¿Cuál será, entonces, el comienzo de la *Fenomenología del espíritu*? Desde la Introducción, Hegel ha enseñado lo que le separaba de Kant: el negarse a trazar "entre el conocimiento y el Absoluto una línea de demarcación bien neta". El conocimiento, para Hegel, no es un prisma deformante, sino el camino que conduce, a través de la duda y la desesperación, hacia este Absoluto. Si fuera verdad que para conocer una realidad cualquiera fuere primero necesario, como lo cree Kant, establecer una crítica del instrumento de este conocimiento, se caería rápidamente en una regresión al infinito.

Por su lado, la tentativa de Schelling de instalarse, desde el comienzo, en la ciencia y en el Absoluto no puede satisfacer a Hegel, que nunca piensa en abandonar la visión natural de todas las cosas. Por lo tanto, rechaza ambas tentativas, la de Kant y la de Schelling. Su punto de partida no será ni trascendental, ni subjetivo y arbitrario: será la experiencia primera del Espíritu, la del sujeto inmerso en la naturaleza.

Desde ese momento, se trata de encontrar "el camino

de la consciencia natural, que pugna por llegar al verdadero saber" (*Fen.*, p. 54). La primera contradicción que encuentra esta consciencia natural es la del yo y del no-yo. El animal mismo aprende a distinguir lo que es real de lo que no es real. Esta primera contradicción, la de la dialéctica interna de la certeza sensible, es la que enseña al sujeto a distinguir lo que es en sí y lo que es para sí.

Con esta primera dialéctica de la certeza sensible se abre ese camino que puede ser visto "como el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación" (*Fen.*, 54). Al hacer la experiencia de lo que no es ella, la consciencia experimenta su primera desdicha.

"He seguido —dice Hegel—, en la *Fenomenología del espíritu*, a la consciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto del objeto hasta el saber absoluto. Este camino pasa a través de todas las formas de la relación de la consciencia con el objeto, y tiene como resultado el concepto de la ciencia."*

Los tres capítulos que Hegel dedica a la consciencia ("La certeza sensible", "La percepción", "Entendimiento") constituyen las etapas de la formación del concepto (*Begriff*). El concepto es el momento de lo verdadero en tanto que sujeto. Es también el momento del devenir: el propio Hegel ha subrayado el parentesco de su lógica con la de Heráclito, para quien todo es devenir. Es en este sentido como debe comprenderse la definición de lo verdadero que hace Hegel: la inmediatez que deviene (*Fen.*, p. 17).

Este capítulo corresponde históricamente a los problemas formulados por los filósofos griegos sobre el Ser

* G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, I, (Buenos Aires: Hachette, 1956), p. 64.

y el Devenir, sobre todo Parménides, Heráclito y Platón.

La certeza sensible concibe su objeto como algo inmediato y unificable. Al criticar esta certeza sensible, Hegel critica a todas las filosofías románticas y, en primer lugar, las de Jacobi y Schelling. Pensando en ellos escribirá en el Prólogo de la *Fenomenología:*

"La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; pero esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo." (*Fen.*, p. 16).

La contradicción de esta certeza sensible en su saber inmediato va a conducirnos hasta la elaboración del Concepto. No se trata de detenerse en la cosa, ni en el sujeto, sino de considerarlos en su unidad viviente. Al término de este proceso, la consciencia comprende que el concepto no es extraño a la cosa, sino que se identifica con el desarrollo interno y necesario de esta cosa. "La naturaleza es el devenir de la existencia del espíritu en tanto yo. Este devenir está en la naturaleza de la inversión de su interior, y este interior aparece solamente como el poder que domina a los vivientes singulares." (*Metafísica de Jena*).

Es imposible resumir, siquiera brevemente, la complejidad de los análisis con los que comienza la *Fenomenología del espíritu.* Retengamos simplemente que en el plano de la certeza sensible, la consciencia tenía por objeto al "esto"; en el plano de la percepción, tenía por objeto a la "cosa", y en el del entendimiento, a la "forma".

Lo que es esencial es la manera como va a efectuarse el paso de la consciencia a la consciencia de sí. Hegel define esta última como la "verdad de la consciencia", motor de la dialéctica, en tanto que es el término elusivo que debe volver a encontrarse cada vez. Esta consciencia

de sí es también la verdad de la vida, aun cuando deba parecer al principio como el enemigo y el adversario de la vida. Tomar consciencia de la vida es, antes que nada, tomar consciencia de que la verdadera vida está ausente, y en consecuencia tomar consciencia de la misma muerte. Pero para Hegel hay dos meditaciones sobre la muerte: una que acaba en plegarias, en sollozos, sin ir más lejos, y la otra que interioriza esta muerte para hacerla una consciencia más aguda de la vida. Así se realiza la transformación de la muerte en vida, de lo negativo en ser. En ese sentido, sólo el hombre puede llamarse auténticamente mortal. El animal ignora esta muerte, que no es para él más que una necesidad interna, la de su aniquilamiento. Sólo el hombre, al pensarla y aferrarse a ella, puede pensar auténticamente la vida.

La consciencia de sí que es deseo no podrá descubrir la verdad más que en otra consciencia, que sea tan viviente como ella. Sólo cuando encuentra en otra consciencia un eco de su propio deseo puede encontrar en ella su verdad.

Este encuentro de dos consciencias, cada una de las cuales busca su propia verdad, sin querer reconocer la de la otra, hará nacer lo que Hegel ha llamado "La dialéctica del amo y del esclavo". Esta dialéctica será recogida por Marx y, a través de su genio, llegará a ser la lucha de clases, en la que ve el motor de la historia.

¿Qué significa para Hegel esta dialéctica? Se trata de describir el paso de la consciencia a la autoconsciencia. Es en el curso de esta larga búsqueda cuando la consciencia desdichada comprende que no puede encontrar satisfacción en ningún objeto, sino tan sólo en una consciencia viviente que es la única que puede revelarle su verdad, a través del deseo y del odio.

Para que el hombre sea verdaderamente humano, para que difiera esencialmente del animal, es necesario que el

deseo humano supere al deseo animal. Hegel reconoce ese deseo animal como el apego inmediato a la vida, es decir, el deseo de conservar esta vida inmediata, no-reconocida. El hombre se revela como humano si acepta el riesgo de la vida por la libertad. En esta lucha de puro prestigio, en la que no debe morir ninguno de los dos adversarios, uno se convertirá en amo y el otro en esclavo. "La consciencia de sí no puede existir en la verdad más què si es reconocida por la otra." Por ello escribe Hegel: "La autoconsciencia es *en sí* y *para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconsciencia; es decir, sólo es en tanto que se la reconoce." (*Fen.*, p. 113).

Sólo a riesgo de su vida animal, dos hombres van a aproximarse a esta verdad esencial que es la consciencia de sí. Es el paso del deseo animal al deseo de reconocimiento, de la "Begierde" a la "Anerkennung".

"Cada consciencia —dice Hegel busca la muerte de la otra." Cada uno de los dos seres que van a encontrarse en esta lucha mortal, en la que nadie debe morir, sino su libertad, debe aceptar el riesgo absoluto de su vida, sin tratar de conservarla. Uno renacerá como amo, en tanto que el otro quedará no sólo como esclavo de la vida, sino como esclavo del amo. Esta lucha puede resumirse en tres momentos:

-La lucha de las autoconsciencias.
--El atolladero del amo.
--El devenir del esclavo.

LA LUCHA DE LAS AUTOCONSCIENCIAS

Cada consciencia sólo existe en tanto que es reconocida. La verdad de la consciencia, la consciencia de sí, debe advenir de esta lucha de puro prestigio, donde cada consciencia busca la muerte de la otra. El encuentro de

dos hombres, aunque estuvieran solos sobre la tierra, únicamente puede ser una lucha a muerte, no por la dominación del mundo, sino por el reconocimiento de aquello que cada uno piensa ser, íntimamente. En esta lucha a muerte, sólo la libertad debe morir. Si uno de los dos lograra herir mortalmente al otro, o aun matarlo, se condenaría a sí mismo a perder la única posibilidad de llegar a la verdad que buscaba. Aquel que retrocede ante el riesgo absoluto de la vida por la libertad, quedará como esclavo. Y es esclavo del amo, porque primero ha sido esclavo de la vida. Ha preferido una vida humillante y animal al riesgo de la muerte, y en adelante vivirá como esclavo. Encontramos aquí una nueva variación que Hegel nos propone sobre la palabra del Evangelio: "Aquel que quiera conservar su vida la perderá."

Pero, ¿qué ha ocurrido al amo?

EL DEVENIR DEL ESCLAVO

El amo es aquel que ha aceptado el riesgo de la muerte por la libertad. Ha vencido en sí el deseo animal y el amor a la vida. Sin embargo, es aquel que, en el curso de esta lucha, lo ha perdido todo. Lo positivo vuelve a cambiarse en negativo, y lo negativo en positivo. En este punto decisivo de la *Fenomenología*, encontramos uno de los aspectos más profundos y más importantes del hegelianismo, que revivirá en especial a través de Sartre (*L'Etre et le Néant*: la existencia del otro), y sobre todo de Marx.

El amo ha vencido como amo, pero ahora vive como esclavo. Ésta es una pantalla protectora, que lo separa del mundo y que satisface sus necesidades materiales, mediante el trabajo de que se provee. El amo no trabaja: no tiene más que disfrutar del trabajo del esclavo. Ha luchado y ganado el reconocimiento, pero, ¿qué vale

este reconocimiento? Para que quede confirmada la certeza de su consciencia íntima, es necesario que pueda leerla en otra consciencia tan libre como él. Pero el reconocimiento que ha obtenido es el de un esclavo. Al esclavizarlo, se ha condenado a no poder obtener un reconocimiento auténtico. El reconocimiento del esclavo apenas tiene más valor que el amor de una prostituta a la que compra. Por lo tanto, su actitud bien puede calificarse de atolladero existencial, en tanto que no ha comprendido que la libertad es el fundamento de este reconocimiento que exigía del otro.

EL ATOLLADERO DEL AMO

El esclavo ha temblado ante el riesgo absoluto y el amo supremo: la muerte. El amor a la vida ha superado el deseo de reconocimiento; ha preferido una vida de esclavo a la posibilidad de perderlo todo. Cuanto era viviente ha vacilado en él. Pero como sólo él amaba verdaderamente a la vida, es en ella donde encontrará su salvación.

Trabajando sumido en la angustia, va a transformar al mundo de tal suerte que no quede en él lugar para el amo. Esta consciencia de sí no tratará de arrancarla a los hombres, sino a la tierra. Por su trabajo, va a transformarla en mundo histórico, y a elevarse a sí mismo. Sólo él ha comprendido el sentido auténtico de esta consciencia de sí, y la dominación que logra no conocerá el atolladero del amo.

El hombre no alcanza su autonomía verdadera, su libertad, más que habiendo atravesado la servidumbre y la angustia de la muerte. Hegel es el primero en mostrar el nexo que une el trabajo a la esencia del hombre. Es ésta una de las dimensiones esenciales del destino y de la importancia histórica de la *Fenomenología del espíritu.*

Sin embargo, la liberación del esclavo no podrá ser inmediata. Debe realizarse a través de varias etapas. Antes de comprender que es mediante el trabajo como debe efectuarse esta liberación, el esclavo debe pasar por tres actitudes, que son, en sí mismas, tres dilemas, cada uno de ellos un mundo histórico y espiritual.

Esas tres actitudes existenciales son:

I. La actitud estoica.
II. La actitud escéptica.
III. La actitud cristiana.

La actitud estoica. El esclavo imaginará al principio que es posible hacer ilusoria esta servidumbre separándose del mundo exterior y humano. Acepta vivir en cadenas, pues éstas son impotentes contra su verdadera libertad: su libertad de pensar. Esta primera actitud la personificaron históricamente los Estoicos. No es casual que estas doctrinas hayan tenido tal éxito, en Roma, entre los esclavos y los pobres.

Hegel muestra el fracaso de una actitud semejante, pues el pensamiento fuera de la realidad no tiene contenido alguno. Así, tal libertad, opuesta al mundo, no es más que una libertad vacía. El estoico imagina poder contentarse con semejante libertad, abstracta e independiente del mundo, pero pronto tendrá que reconocer su error, cuando tropiece con la realidad de un mundo histórico dado. En ese momento, la actitud estoica va a transformarse en actitud escéptica o solipsista.

La actitud escéptica. No pudiendo estar contento con esta libertad ilusoria, el esclavo tratará de liberarse negando su condición y a todos los demás hombres. Afirmará en adelante, contra todos, su soledad, en un movimiento de rechazo desesperado. Una actitud semejante sigue siendo, sin embargo, un atolladero existen-

cial. La soledad en que se encierra sólo puede romperse mediante el suicidio.

La actitud cristiana. La tercera y última actitud por la que debe pasar el esclavo antes de llegar a su liberación, es la del esclavo religioso. Es así como Hegel la ha descrito en sus textos de juventud, en la figura de Abraham. Esta crítica de la enajenación religiosa será recogida por Feuerbach en su libro *La esencia del Cristianismo*, y por Marx en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.*

El esclavo ya no tiene que enfrentarse a un amo real. Este amo ha sido proyectado a un cielo imaginario y ha adoptado la figura de Dios. En adelante, la dominación terrestre será inesencial para el esclavo, que no reconocerá como amo absoluto más que a su Dios. Ha dejado de ser útil tratar de obtener un reconocimiento: cada hombre ha sido ya reconocido por Dios como su propio hijo. El propio amo terrestre es esclavo del amo divino. En tanto que participa en la vida del más allá, el esclavo ya es libre, es el igual del amo, pues ambos se encuentran delante de Dios. La paciencia y el trabajo de lo negativo no los conocerá el esclavo religioso. Sólo conoce la angustia de la espera y el dolor de lo terrestre, él, que se atreve a desesperar de ello.

Únicamente después de haber comprendido el fracaso de esas tres actitudes, el esclavo se encaminará hacia su liberación auténtica. Renunciará entonces a todas las soluciones que le aseguraban una libertad ilusoria para transformar la tierra mediante su trabajo, de tal suerte que no quede ya lugar para el amo. Es mediante esta transformación como llegará a la autoconsciencia. En tanto que permanezca prisionero de cualquiera de estas tres actitudes, el esclavo seguirá prisionero de las figuras de la consciencia desdichada.

Encontramos aquí el tema principal de los escritos del joven Hegel, ya antes estudiados. La agonía y la muerte

de esta consciencia desdichada se realizan a través de varios momentos:

El del judaísmo, donde el hombre es esclavo de su Dios trascendente y ajeno al hombre.

El advenimiento de Cristo como mediador, por el cual "lo Invisible va a revestirse de una figura sensible". Como lo ha mostrado Hegel en sus textos de juventud, después de la muerte de Cristo los hombres tratarán de recobrar la unión con Dios, a través de la persona de Cristo y contra el mundo. Es éste el momento en que la subjetividad adquiere un valor absoluto, pero ese desgarramiento de la consciencia desdichada es, a pesar de todo, un fracaso. Hegel, como Jean-Paul, dirá sin cesar: "Cristo ha muerto", y muerto es como ha subido al cielo, sentado a la diestra de Dios, y únicamente así es Espíritu. (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* y *Filosofía de la religión*, III. Véase también, de Albert Chapelle: *Hegel et la Religion*).

La muerte de Cristo tiene para Hegel una significación ejemplar, ya que es el símbolo de la reconciliación de lo divino y de lo humano. Supone que Cristo en la cruz muere como Dios y como hombre, pero no resucita como Dios. Por ello, la frase que anuncia que "Dios ha muerto" es para nosotros una frase dura, pero también la frase más dulce, en tanto que pone fin al desgarramiento que tan profunda huella dejara en la Edad Media y en el romanticismo alemán.

Leamos al propio Hegel:

"...es el dolor que se expresa en las duras palabras: *Dios ha muerto* ... Ha enmudecido la confianza en las leyes eternas de los dioses, así como la confianza en los oráculos que pasaban por conocer lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres cuya alma dadora de vida se ha esfumado, los himnos son palabras de las que ha huido la fe" (*Fenomenología del espíritu*. p. 435).

Lo que queda es la reconciliación de lo divino con la tierra, la glorificación de la vida. Es éste el tema que Hegel tomó de Hölderlin, y que colocó en el centro mismo de su filosofía.

Habrá que esperar a Nietzsche y su *Así hablaba Zaratustra* para volver a encontrar una glorificación igual de la tierra, una afirmación de todo lo que es, de la muerte misma. Comprendida de esta manera, toda la *Fenomenología del espíritu* podría ser considerada como un himno a la vida.

El momento del desgarre vivido históricamente corresponde sobre todo a la Edad Media, a la angustia que atraviesa los himnos del Coral de Lutero. La superación de esa tragedia fue obra del Renacimiento. Tal es el sentido de la lucha que sostuvieron Erasmo y Lutero. Sin embargo, sólo con la Revolución francesa y el Siglo de las Luces, la Razón logró sobrepasar el completo desgarramiento.

La actitud de Hegel ante la *Aufklärung* es, por cierto, muy moderada. Reconoce la grandeza de estos filósofos que han disipado la bruma y afirmado la libertad del hombre, pero si la *Aufklärung* ha vencido la superstición, al tratar de destruir lo divino hasta su núcleo mismo, ha dejado un vacío que nada ha logrado colmar. Las filosofías románticas, la de Schelling y sobre todo la de Jacobi, han tratado en vano de superar esta muerte de lo divino afirmando un Absoluto indecible. Pero la bella poesía desdichada del protestantismo no resucitará jamás. Tal es el sentido del escrito de juventud de Hegel, *Glauben und Wissen* ("Fe y saber"), que sigue a la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling.*

Pero, ¿cómo definir esta razón?

¿Dónde descubrirla?

Para Hegel, la razón no puede encontrarse a sí misma en el conocimiento y la objetividad científica, pues sigue en presencia de un dato que le es ajeno. Es imposible que se reconozca en un objeto ajeno a ella misma. Si la razón se afirma, es en lo que ella hace. Por ello escribe Hegel: "En la vida de un pueblo, es, de hecho, donde encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón consciente de sí . . . Lo que el individuo hace es la capacidad y el hábito ético universales de todos." (*Fen.*, p. 209-10).

Llegado aquí, el individuo debe comprender que todas las tentativas individuales de alcanzar su salvación contra el mundo y contra los hombres son otros tantos fracasos. Hegel evoca ciertas figuras que se encuentran en ese camino de la desesperación. Cada una representa una tentativa histórica e individual de alcanzar su salvación contra el mundo. Están encarnadas en otros tantos símbolos.

La primera de esas figuras es la de Fausto. El análisis hegeliano de la obra de Goethe no deja de evocar las críticas ulteriores de Kierkegaard al romanticismo alemán encarnado en el *Fausto* de Goethe y la *Lucinda* de Schlegel. La causa del fracaso de esas figuras románticas, ya se trate de Fausto, del héroe de Schlegel o aun del Don Juan de Mozart, es la temporalidad. Han tratado de vivir como si el instante lo fuera todo, y es por ello que no es nada. Sólo puede conducirlos a la melancolía y a la desesperación. Es éste el objeto del pacto que Fausto firma con el diablo y que causa su pérdida, cuando grita, antes de ser arrastrado por el coro de lémures:

"De un gentío así querría yo disfrutar, y hallarme en terreno libre con un pueblo libre. Decirle al momento habría: ¡Detente, eres tan bello! No es posible que la huella de mis días terrenales vaya a perderse en los eones . . . En el presentimiento de tan alta dicha, gozo

ya ahora del supremo momento." (*Fausto*, Parte II, Acto V, Escena VI. Versión de R. Cansinos Asséns.)

La conclusión de Hegel es brutal: "Tomaba la vida, pero asía más bien con ello la muerte." (*Fen.*, p. 217.)

¿Es posible buscar esa salvación afirmando la ley del corazón? Es lo que intentaron los héroes de las novelas de Jacobi y de los primeros dramas de Schiller. Hegel piensa sin duda en el héroe de *Los bandidos* de Schiller, más que en las pálidas figuras de Jacobi "Allwill" y "Woldemar".

Tropieza con el mundo, y mediante el crimen y la sangre espera resucitar una conciencia moral a la que considera más auténtica. Mata y destroza a aquellos que no aceptan su ideal, convencido de obrar siempre según lo indica su honor. "Busca —dice Hegel— el placer en la presentación de su propia esencia excelente y en el logro del bien de la humanidad" (*Fen.*, p. 218). Pero esta ley del corazón no podría elevarse hasta lo universal. De esta universalidad, no tiene más que la forma, pero no el contenido. Karl Moor lo sabe bien cuando, al final de la pieza, grita que algunas individualidades como él bastarían para arruinar el mundo moral.

Sólo queda una última revuelta contra el mundo, la más trágica y la más desesperada: la del *Don Quijote* de Cervantes, que quedará sepultado bajo los escombros de un mundo en ruinas, el de la caballería, al que desesperadamente trata de resucitar. Este paso será estudiado después por Hegel, en los cursos que dio sobre *Estética*, como la agonía de la caballería y la aparición de lo "novelesco":

" . . . Lo novelesco no es otra cosa que la caballería, esta vez tomada en serio y devenida un contenido real . . . Son individuos, que se oponen con su amor, su honor, sus ambiciones, con sus aspiraciones a un mundo

mejor, al orden existente y a la realidad prosaica que, por todas partes, ponen obstáculos a su camino. Impacientes por esos obstáculos, llevan sus deseos y sus exigencias subjetivas hasta la exaltación, viviendo cada uno en un mundo encantado que lo oprime y que él cree su deber combatir a causa de la resistencia que opone a sus sentimientos."

Al término de esas tentativas desesperadas, sólo queda lugar para el reconocimiento de lo que es. La verdad fundamental que el individuo debe descubrir es la siguiente: "El yo ha devenido nosotros, el nosotros ha devenido yo." La dialéctica del espíritu subjetivo y sus sucesivos fracasos va a conducirnos a la dialéctica del espíritu objetivo. Éste ya no es una realidad ajena a la consciencia de sí sino que se ilumina como un mundo que es la máscara de su propia expresión. Hegel afirma: "Es en la obra donde el individuo es para la consciencia lo que es en sí, de tal manera que la consciencia, para la cual él llega al ser en la obra, no es la consciencia particular, sino la consciencia universal: en la obra, la consciencia se ha expuesto en general, en el elemento de la universalidad."

Nos falta ahora abordar un nuevo ciclo y una nueva dialéctica: la del Espíritu Objetivo.

La dialética del espíritu objetivo

Cuando el ciclo del espíritu subjetivo se termina, comienza el del espíritu objetivo. Ese primer ciclo y esa primera dialéctica bien pueden considerarse como la Odisea de la consciencia natural. Lo que se indaga ahora es la consciencia colectiva o universal. La consciencia individual ha reconocido, a través de sus fracasos, que no formaba más que una con ella. Es ese paso, anteriormente definido como el reconocimiento del "*yo* (que) es el

nosotros y el *nosotros* (que es) el *yo*" (*Fen.*, p. 113).

Las experiencias que en adelante serán puestas en cuestión ya no son sólo las de un individuo, sino las de la especie. El sujeto que las recorre ya no es la consciencia individual, sino la humanidad. El individuo es ahora un mundo, y el Espíritu se encarna en la vida ética de un pueblo.

Ese desarrollo objetivo existía desde siempre, sólo que como experiencia dialéctica permanecía en la sombra. Se trata ahora de llevarlo a plena luz.

Todas las figuras del Espíritu, que constituyen las diferentes etapas del camino de la consciencia individual, van a encontrarse ahora, pero en el seno del espíritu de un pueblo. Por ello puede decir Hegel: "Todas las figuras anteriores de la consciencia son abstracciones de este espíritu . . . Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como supuesto y subsistencia" (*Fen.*, p. 260).

Los tres momentos del espíritu subjetivo van de nuevo a encontrarse en esta dialéctica del espíritu objetivo. No se trata todavía de la filosofía de la historia propiamente dicha. Ésta sólo se expresará mucho después en los cursos que se extendieron de 1822 a 1827 (editados gracias al hijo de Hegel). En la *Fenomenología*, Hegel no ha conservado más que los momentos que marcan las crisis sobrevenidas en la evolución de la humanidad. Los más importantes de esos momentos históricos son sin duda: la Ciudad griega, el Imperio Romano, la Revolución francesa y el Estado alemán.

LA CIUDAD GRIEGA

La ciudad griega corresponde a la unidad inmediata del en sí y del para sí. Los textos de juventud de Hegel han desarrollado extensamente este tema en análisis que

van enriqueciéndose. Fue Winkelman, el historiador del arte, quien reveló a los Románticos alemanes el milagro del mundo griego, suscitando una admiración unánime. Herder, Goethe, Schiller, Lessing, Schelling y Hegel han vivido en esta atmósfera.

La visión de Winkelman no carece de importancia. Ha marcado todo un mundo, y constituye, en sí misma, una interpretación del mundo griego. Grecia es para Winkelman el paraíso en la Tierra, el momento único, jamás repetido, de la bella armonía. Frente a los etruscos y a los romanos, y especialmente frente a los judíos, los griegos aparecen como el "pueblo feliz de la historia". Habrá que esperar los *Himnos* de Hölderlin, y sobre todo el magistral ensayo del joven Nietzsche: *El origen de la tragedia* (1871), para que esta visión sea atacada violentamente, y para que surja una Grecia trágica. Naturalmente, tal visión falta en Winkelman y en Hegel, quien ni siquiera sospecha tal posibilidad.

La ciudad griega representa el momento de la armonía dichosa, desaparecida para siempre, entre el hombre y la vida pública. Al parecer Hegel soñó en un principio, acaso bajo la influencia de Rousseau, con resucitar esta armonía. El desarrollo de la Revolución francesa y las guerras napoleónicas le mostraron que era imposible. La ciudad griega, la Atenas del siglo V, no por ello dejará de brillar como un ideal inmortal. Hegel define de múltiples maneras este ideal: "El todo es un equilibrio estable de todas las partes, y cada parte es un espíritu en su propio medio que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en sí mismo, porque él mismo es en este equilibrio con el todo." "El reino ético es, así, en su subsistir, un mundo inmaculado, cuya pureza no mancha ninguna escisión." (*Fen.*, pp. 271 y 272.)

El griego no puede pensarse como persona fuera de la ciudad. No existe más que en ella, a través de ella. Por

este, Sócrates, después de escuchar la prosopopeya de las *Nomoi*, se niega a abandonar Atenas, a desobedecer las Leyes, pues hacerlo sería causar un dolor a su padre y a su madre, aun cuando sabe que su condenación es injusta. Pero el tiempo de Sócrates ya es el de la muerte de la ciudad.

La particularización de las necesidades no existe: es tarea de los esclavos. En el curso que profesará hacia el fin de su vida sobre la *Estética*, Hegel inmortalizará este Ideal en la figura del dios griego: planea insensible, en su deslumbrante belleza, deslizando sobre el mundo su mirada muerta —pese a sus ojos pintados—, esa mirada que desconoce la riqueza de la vida, puesto que ignora la angustia de la muerte.

Esta armonía no podía ser eterna. La frase, "Hermano mío, hay que morir", que Hegel cita, se dirige a toda realidad histórica, y ninguna podría tratar de evadirla. La muerte de la ciudad griega es el acontecimiento que traspasa todo el mundo antiguo. Sócrates y Platón fueron sus testigos lúcidos y desesperados.

Sócrates llegó en un tiempo en que el individuo ya no podía contentarse con la moral de la ciudad y con los valores que sostenía. Tenía que descender dentro de sí mismo, y volver a definirlos, a veces contra la ciudad. Por ello Sócrates anda en las calles, en las plazas, formulando sus eternas preguntas que irritan, porque infligen al interlocutor esta herida imperdonable: hacerle dudar de sí mismo.

"Él se evadió de lo existente y huyó a sí mismo, para buscar allí lo justo y lo bueno."

La ironía de Sócrates no es dura. Hegel tiene cuidado de diferenciarla de la de los románticos alemanes, especialmente la de Schlegel. Sepultado bajo las ruinas de Atenas, Sócrates nos habla aún.

Otra figura que Hegel ha colocado en el crepúsculo de

la ciudad y de la armonía inmaculada que representaba es la de Antígona. En esta tragedia, Sófocles ha captado y expresado la esencia de la realidad que muere, y muestra su angustioso conflicto. Creón y Antígona se oponen, inocentes y culpables, sin esperanza de reconciliación posible. Creón prohíbe a Antígona enterrar a su hermano, en nombre de las Leyes de la ciudad, pero ella sabe que existen leyes más profundas: las de la familia y de los dioses, las del corazón, y violará las Leyes de su ciudad. Por primera vez, un hombre como Sófocles podía gritar: "¡Es el hombre quien ha dado leyes a las ciudades!" El momento histórico en que aparece Antígona es el de la corrupción de la ciudad. Bien lo sabía Platón al escribir *La República* y tratar de hacer realidad sus propias ideas políticas ante los tiranos de Siracusa.

Con la llegada de esta muerte de la ciudad, aparece el tiempo de la desdicha. El individuo vuelve a encontrarse solo contra el Estado, ese Estado gigantesco que lo aplastará por todas partes: el Imperio Romano.

EL IMPERIO ROMANO

Con el Imperio Romano adviene el tiempo de la enajenación universal. Los hombres ya no se consideran en primer lugar como ciudadanos, sino como hombres privados: no son más que granos de arena, reunidos dentro de un Estado gigantesco que les es ajeno y que los hiere. Hegel ve en el Imperio Romano la primera forma histórica de enajenación. En sus análisis, se inspira en las dos obras más importantes de su tiempo dedicadas al Imperio Romano: *The Decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon, y las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence* de Montesquieu.

El poder no pertenece ya al pueblo, sino a un solo individuo. Los ciudadanos no participan ya en la vida

pública, sino que la sufren como una coacción. Es ésta la época que ve nacer el estoicismo, la doctrina de quienes han perdido su libertad. En adelante, el hombre privado opone la particularidad de sus necesidades a la vida colectiva, a la comunidad y al Estado.

"El mundo tiene aquí la determinación de ser algo exterior, lo negativo de la autoconsciencia." (*Fen.*, p. 287.)

Es el tiempo del desgarramiento, de la escisión absoluta entre el cielo y la tierra, que consagrará el Cristianismo, vencedor de las religiones antiguas. El desgarramiento, que reina durante toda la Edad Media, sólo llegará a su fin con la Revolución francesa.

LA REVOLUCIÓN FRANCESA

La Revolución francesa ocupa en los escritos de Hegel un lugar inmenso. Ha saludado en ella el advenimiento de un mundo nuevo, un arcoiris después de largas intemperies.

En el seminario de Tubinga, Hegel ha seguido con pasión los acontecimientos que desgarraban a Francia. Con Schelling y Hölderlin, ha saludado el desplome del viejo mundo. Así, no es sorprendente que la Revolución francesa ocupe en la *Fenomenología* un lugar tan considerable.

Para nuestra investigación es importante precisar la actitud de Hegel ante este acontecimiento que alcanzaba el corazón mismo de Alemania.

Hegel compartió las aspiraciones de Schiller y de Lessing. Se entusiasmó con Rousseau y con su nuevo Evangelio del hombre. En una carta a Schelling, Hegel define el ideal de ambos con estas dos palabras: "Razón y Libertad". Su estudio de Berna sobre el paso del mundo antiguo al mundo moderno describía la lenta evolución que se había efectuado y en el curso de la cual

había muerto el mundo antiguo.

El fin del mundo antiguo ha determinado el surgimiento del mundo moderno. La consciencia tiene ahora dos objetos, y vive en dos mundos, ajeno el uno al otro. El primero de esos mundos es el de la realidad social y política, el segundo es el mundo del Espíritu, que se extiende sobre la primera realidad.

Lo temporal y lo espiritual están ahora separados. El mundo del más allá ha devenido un refugio contra un mundo viviente y hostil. El desgarramiento de la consciencia desdichada llega aquí a su nivel más profundo. La reconciliación de esos dos mundos se efectuará con la Revolución francesa. El mundo de la presencia ha sido conducido a su disolución y el mundo del más allá es negado por la *Aufklärung*. En ese conflicto trágico entre las Luces y la Fe, Hegel rehúsa tomar posición de una manera incondicional en favor de la *Aufklärung*. Le reconoce como mérito principal el haber destruido la superstición. En este sentido, la *Aufklärung* continuó la obra de Lutero. Pero no ha sabido responder al impulso hacia el infinito que habita el corazón del hombre. Ciertamente, el Protestantismo es para Hegel la religión del desgarramiento, pero es también la afirmación grandiosa de la subjetividad humana. Eso, la *Aufklärung* parece haberlo perdido de vista en ocasiones. Tales son las tesis principales que desarrolló Hegel en su artículo "Fe y saber".

Lo esencial es la manera en que Hegel ha descrito la disolución del mundo histórico y social. El mundo en donde va a estallar la Revolución francesa está dominado por dos tipos de autoconsciencia: la consciencia noble y la consciencia vil o infame.

La consciencia noble se define por su adecuación al mundo político y social en el cual vive. Está en armonía con los dos poderes, el Estado y la riqueza. La consciencia vil, por el contrario, está siempre en un estado de

desigualdad y de sublevación contra la realidad social que constituye su horizonte histórico. Obedece, pero con el sentimiento de un odio secreto, de una insatisfacción permanente.

Como lo hemos visto en la dialéctica del espíritu subjetivo, la verdad del amo es el esclavo. Así, la consciencia vil será la verdad de la consciencia noble.

La nobleza es el ideal moral del Estado del antiguo régimen. Hegel la describe como "el orgulloso vasallo" que ha renunciado a toda voluntad propia y contingente para morir al servicio del Estado. Obtiene, en cambio, una estima general. Lo esencial de esos desarrollos será repetido después en el curso sobre *Estética*, en la descripción de la caballería como ideal del arte romántico. Esta nobleza acepta sacrificarse al Estado, pero bajo la condición de que este Estado no se identifique con la simple voluntad de un hombre particular. Cuando deja de ocurrir así, la consciencia noble se subleva a su vez y deviene idéntica a la consciencia vil.

Esta situación conduce al desgarramiento más profundo. Hegel ha decidido pintar esta consciencia desgarrada a través de un escrito que tuvo un éxito inmenso en Alemania: *El sobrino de Rameau* de Diderot, al que Goethe acababa de traducir deslumbradoramente.

Este diálogo, escribe Hegel, pone frente a frente a dos personajes bien distintos: un filósofo y un bohemio. El filósofo querría conservar y mantener cierto número de valores, pero queda aterrado por los trastrocamientos dialécticos y los incesantes cambios del bohemio. Sin embargo, se ve obligado a admirar la sinceridad y la franqueza de su interlocutor:

Escuchemos al propio Diderot:

"Yo estaba confundido por tanta sagacidad y tanta bajeza, por ideas tan atinadas y, alternativamente, tan falsas, por una perversidad tan general del sentimiento,

por una desvergüenza tan completa y una franqueza tan poco común."

El alma honrada del filósofo no puede aceptar todas las negaciones y las inversiones dialécticas del bohemio, pero se ve obligado a admirar su sinceridad y la verdad de lo que dice. Él pertenece al mundo de la Revolución, a una realidad en descomposición, pero por su franqueza y emoción, se eleva por encima de ella y encuentra en este odio su justificación y salvación.

El desgarramiento de *El sobrino de Rameau*, la lucha de la *Aufklärung* contra la Fe preceden a las grandes luchas revolucionarias. Éstas van a conducir, en primer lugar, a la libertad absoluta y a la muerte. Según Hegel, no hay elección posible, como para Nikos Kazantzaki, entre la "Libertad o la Muerte", sino que la "Libertad es la Muerte". En la Revolución francesa, esta libertad absoluta "sube al trono del mundo, sin que ninguna fuerza sea capaz de oponerle resistencia".

Esta lucha contra todas las enajenaciones le ha dado a la Revolución francesa su grandeza y también su desdicha. La necesidad de esa desdicha llegará a ser después el tema y la inspiración principal de ese revolucionario renegado que fue Georg Büchner. *La muerte de Dantón* mostrará con acentos hegelianos en qué es idéntica la libertad absoluta, en su surgimiento mismo, a la muerte.

El último capítulo de la *Fenomenología*, al que erróneamente ciertos marxistas (G. Garaudy: *Dieu est mort*) han considerado engañoso, ha suscitado innumerables polémicas. No podía ser comprendido sin conocer el marco histórico del tiempo en que vivió Hegel. Si Hegel ha rendido homenaje al Estado alemán como a la institución más racional existente, no por ello debe acusarse a Hegel de defensor del más limitado prusianismo. Es indudable que, para la época de Hegel, el Estado alemán era

superior al régimen de las grandes propiedades y de los "burgos podridos" de Inglaterra, superior también a las revoluciones burguesas y a las restauraciones francesas. Como con tanta frecuencia lo dice Hegel, todos somos hijos de nuestro tiempo. Por lo tanto, no se le podría censurar por haber dado para su tiempo la respuesta que él consideraba la mejor. Nadie, en este punto, ha comprendido mejor a Hegel que el propio Marx.

Pero todavía nos queda por recorrer un último ciclo: el del "saber absoluto".

El Saber Absoluto

En la *Fenomenología del espíritu*, el "saber absoluto" es el tema de los capítulos VII y VIII intitulados: "La religión" y "El saber absoluto". La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cuya primera edición se publicó en 1817, parece presentarnos un esquema un tanto distinto en cuanto a la división.

El Espíritu Absoluto ya no comprende dos, sino tres momentos que son, respectivamente, "El arte", "La religión" y "La filosofía". Se trata de otros tantos modos a través de los cuales la consciencia toma conocimiento de este Absoluto.

Esta última serie de análisis, ¿cómo viene a articularse con los precedentes? El primer ciclo que hemos recorrido es el del Espíritu Subjetivo o de la consciencia individual. Al final de este ciclo, la verdad que aparece se enuncia en estos términos: "El Yo es el Nosotros y el Nosotros el Yo". Esta consciencia individual reconoce entonces su profunda identidad con la consciencia colectiva.

El segundo ciclo, el del Espíritu Objetivo, tendrá por objeto las grandes experiencias que han marcado a la humanidad en su camino histórico. Al término de esta

dialéctica, la consciencia individual ha recuperado todas sus enajenaciones, tanto en el espacio como en el tiempo. Reconoce que no existe nada fuera de ella, que ella es toda la realidad. Se encuentra aquí de nuevo el axioma hegeliano que aclara todo el sistema: "LA SUSTANCIA ES SUJETO"

¿Cuál puede ser, entonces, el significado de este tercero y último ciclo? No se trata ya de esclarecer el camino mismo, sino la manera en que se le ha recorrido. Lo que se indaga ahora es la toma de consciencia misma de este Absoluto, a través de sus diferentes modos de revelación.

El Arte, la Religión y la Filosofía aparecerán como "representaciones" por medio de las cuales el Espíritu ha tomado consciencia de sí mismo. Llegado al estadio último de la Filosofía, toda representación resulta inútil y el Espíritu puede comprenderse a sí mismo en su transparencia. Hegel nos dice en el § 577 de la *Enciclopedia:* "Es la Idea eterna, existente en sí y para sí, la que se manifiesta, se engendra eternamente a sí misma y goza de ella misma eternamente como Espíritu Absoluto." La *Fenomenología del espíritu* anuncia una división que será presentada en los escritos ulteriores —sobre todo en los cursos sobre *Estética*— de una manera diferente.

El arte es considerado aquí como un momento de la religión, la "religión estética". Hegel estudiará posteriormente las diversas formas del arte, su sucesión y su muerte. El arte en toda su extensión le parece a Hegel una lucha de la forma con el contenido, en perpetua inadecuación, del primero al último momento. El arte simbólico corresponde a una forma todavía primitiva, incapaz de revelar toda la riqueza del Espíritu en los símbolos tomados de la naturaleza. El arte romántico, por el contrario, presentará la inadecuación opuesta. Ya se trate de la plenitud del amor o del infinito de la subjetividad

romántica, ninguna representación plástica puede expresarlo en toda su profundidad. Con el arte romántico, llegan la agonía y aun la muerte del Arte. En adelante todo puede servir para expresar el Espíritu, y nada puede expresarlo perfectamente, sino su manifestación última: la Filosofía. Pero antes hay que pasar por la Religión. Sólo el arte clásico, que alcanza su más alta expresión, según Hegel, en la estatuaria griega, parece haber hecho posible, por algunos momentos fugitivos tan sólo, esta armonía de la Forma y del Contenido. Pero estos acontecimientos no alcanzarán toda su amplitud más que en los últimos cursos de Hegel, publicados, gracias a sus alumnos, después de su muerte.

La *Fenomenología del espíritu* distingue tres formas principales de representación:

I. *La Religión Natural.*
II. *La Religión Estética.*
III. *La Religión Revelada.*

La religión natural corresponde a la consciencia individual, extraviada en el seno de un mundo extraño que está descubriendo apenas. Históricamente, la forma de arte que le corresponde es el arte simbólico. La arquitectura y la estatuaria egipcias son sus formas más características. La pirámide, ese gigantesco cristal de piedra, no abriga al espíritu viviente. No hace más que proteger un corazón muerto: el del faraón que aguarda su resurrección. El Espíritu no puede todavía descifrarse a sí mismo. Por ello, todo el arte egipcio parece contenido en un símbolo: el de la Esfinge, mitad animal, mitad hombre, que surge lentamente de la piedra. El arte de los egipcios y los significados que ellos materializaron en sus monumentos, constituían aun para ellos mismos enigmas.

La religión natural es la de los hombres que van a buscar alegorías en la naturaleza para dar figura al Espíritu. La primera forma de interioridad que conocerá esta religión es el objeto de culto. No se trata ya de un objeto natural, sino de un objeto que lleva la huella del hombre. A través de esta creación, el Espíritu ya puede oponerse a un dato y encontrarse a sí mismo.

La *religión estética* es resultado de esta creación, encontrando su apogeo en el mundo griego. Diríase que a través de su arte fue como los griegos tomaron consciencia de la armonía en que vivían. Hegel escribe: "El pueblo que en el culto de la religión estética se aproxima a su dios es el pueblo ético que sabe a su Estado y a los actos de éste como la voluntad y el cumplimiento de sí mismo." (*Fen.*, p. 418.)

Esta religión estética comprende varios momentos:

El de la obra de arte abstracto: es éste el rasgo que Hegel identifica en los dioses griegos, quienes, con sus rostros impasibles, disponen por encima de los humanos y de sus sufrimientos. El dios no lleva sobre su máscara resplandeciente la contingencia y arbitrariedad de la muerte. Ha escapado de las manos que le dieron un rostro.

Para superar este alejamiento del dios, los hombres van a instaurar las prácticas del culto y los sacrificios. Asistimos entonces al paso de la obra de arte abstracto a la obra de arte viviente. Este paso no es ajeno a los ciclos precedentes. Corresponde al momento en que se entabla la lucha por el reconocimiento, en la dialéctica del amo y del esclavo.

La obra de arte espiritual nacerá de esta tensión. Se esfuerza por hacer descender nuevamente lo divino a la tierra y por reconciliarlo con lo humano. Es también el momento de la tragedia, cuando Dionisio encarna en las figuras humanas heroicas y conoce de nuevo al mártir.

La misma evolución de la tragedia ha sido descrita por Hegel y por Nietzsche; pero allí donde Nietzsche ve la muerte y la decadencia, Hegel saluda el advenimiento de una realidad nueva, tan justificada como la primera. El dios pronto será arrojado de la escena, y el hombre tomará su lugar.

Resuenan entonces las duras palabras del Coral de Lutero: "¡Dios ha muerto!" Las figuras de las religiones precedentes no son abolidas, sino superadas, en el sentido en que lo entiende Hegel. Este movimiento de *Aufhebung* es el carácter principal de la dialéctica hegeliana, que logra unir los contrarios en una unidad más rica y siempre nueva.

El símbolo de la muerte de Cristo encuentra aquí su más grande significación. La encarnación de Dios en la Historia —la paradoja absoluta según Kierkegaard—, su muerte como Dios y como Hombre, tal es la última verdad del Saber Absoluto, que debe conducir a la reconciliación suprema. Debido a esto, escribe Hegel:

"Por tanto, Dios se *revela* aquí como *es*; es allí como es en sí; es allí como espíritu. Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo, y solamente es en él y solamente es este saber mismo, pues Él es el espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada. Aquel saber especulativo sabe a Dios como pensamiento o esencia pura, y este pensamiento lo sabe como ser y como ser allí, y el ser allí como la negatividad de sí mismo y, con ello, como sí mismo, como *este* sí mismo y sí mismo universal; y es precisamente esto lo que sabe la religión revelada" (*Fen.*, p. 441).

Es lo mismo que expresa Hegel al decir: "El hombre divino muerto o el dios humano es en sí la consciencia de sí universal" (*Fen.*, p. 452). ¿Cuál es, entonces, el sentido último de la muerte de Dios? Hegel afirma la muerte de Dios en un sentido absolutamente

distinto de la frase de Lutero o del grito del arrebatado, en *La gaya ciencia*, de Nietzsche. Para Hegel, la muerte de Dios no significa que los "más altos valores se desvalorizan, que no haya respuesta al "¿por qué?", como escribía Nietzsche. La muerte de Dios significa la muerte de la abstracción divina, separada del hombre, formulada en sí misma. Dios, como bien lo había comprendido el viejo Eckhardt, no podía ser ajeno a la consciencia humana. Dios no existe ni vive más que para ella. En vano se esfuerzan las religiones establecidas por abrazar los despojos de Cristo: Dios, como había dicho Jean-Paul, sigue muerto, y nada podrá librarlo de esta descomposición.

Con la muerte de Dios se afirma la reconciliación suprema de lo divino y de lo humano, de la tierra y del cielo finalmente reunidos.

Ninguna tumba puede ya abrigar la trascendencia divina, y es por ello por lo que la dura frase "¡Dios ha muerto!" era, también para nosotros, la más dulce.

Pero, ¿quién es, entonces, ese Dios de Hegel? ¿Se trata del Espíritu? ¿Es el Absoluto? ¿Es el hombre y la totalidad de su historia? ¿Se le puede llamar todavía persona? ¿Se trata solamente de la dimensión de lo Divino y de la Deidad que invoca Hölderlin? Es imposible responder aquí a esas preguntas.

Así es como termina la obra magistral de Hegel, tentativa única en toda la historia de la filosofía occidental, y cuyo destino histórico debía renacer, una y otra vez, desde Marx hasta Heidegger.

La significación histórica de la Fenomenología del espíritu *según Marx.*

La relación de Marx con la filosofía es una cuestión

siempre candente y nunca dilucidada. Sin embargo, no ha dejado de plantearse, a través del propio Marx, de Engels, de Lenin, y de todos los teorizantes ulteriores, desde Lukàcs hasta Althusser. Quienes la presentaron con mayor violencia —el marxista húngaro Lukàcs y el alemán Karl Korsch— fueron excluidos y condenados por la ortodoxia soviética.

Es ésta, sin embargo, la pregunta que debe formular cualquiera que busque la relación de Marx con Hegel. Las reflexiones que siguen no pretenden esclarecer la relación de Marx con la Filosofía, ni siquiera la relación del marxismo con el hegelianismo, sino tan sólo la importancia que el propio Marx concedió a la *Fenomenología del espíritu*, que analizó integralmente en su obra de juventud "Economía política y filosofía". *El capital* mismo no podría ser comprendido, en algunos pasajes, sin una referencia precisa a la *Fenomenología*.

Reconocidos por algunos como los más profundos e importantes, rechazados por otros como imbuidos aún de idealismo y de filosofía, los *Escritos* del joven Marx han suscitado innumerables y violentas polémicas. Se encontrará una exposición muy clara en la obra de Louis Althusser: *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI, 5ª ed., 1970). Es indudable que esos textos inicialmente fueron exhumados por los social demócratas —Landhut y Mayer— para combatir las posiciones teóricas oficiales del marxismo. Desde esta perspectiva, *El capital* no podía parecer sino como una traición a los escritos de juventud, como la sustitución por la economía de la filosofía.

Contra esta interpretación "revisionista", otros críticos afirmaron que esos textos sólo tenían interés en la medida en que aclaraban el camino de su pensamiento, pero no podrían invalidar ni condicionar las tesis de la

madurez. Algunos no vacilaron en negarles todo verdadero interés. No obstante, es necesario considerarlos en su conjunto, si deseamos comprender la relación de Marx con Hegel, y en particular la importancia que atribuyó a la *Fenomenología del espíritu*.

Antes debe observarse, como insiste Althusser, que "el Hegel con el cual polemiza el joven Marx desde su disertación de doctorado, no es el Hegel de las bibliotecas, en el que podemos meditar nosotros en la soledad de 1970, sino el *Hegel del movimiento neohegeliano*, un Hegel habilitado ya para dar a los intelectuales alemanes de los años cuarenta con qué pensar su propia historia y sus esperanzas" (*op. cit.*, p. 62). Ciertamente, Marx no fue nunca un discípulo de Hegel o de Feuerbach, en el sentido en que puede decirse que Fichte fue el discípulo de Kant, aun cuando los primeros escritos de Marx a menudo se valgan de un vocabulario muy hegeliano. No obstante, es absurdo afirmar que la relación de Marx con Hegel fuera únicamente negativa. Si Hegel encontró su mayor crítico en Marx, también encontró en él a su más grande defensor. Marx no hizo de Hegel una momia o un objeto de museo: volvió a sumergirlo en la Historia. Por ello, la *Ideología alemana* nos dice:

"La crítica alemana, hasta en sus esfuerzos más recientes, no ha abandonado el terreno de la filosofía. Muy lejos de examinar sus presuposiciones filosóficas de base, todas sus preguntas han surgido sobre el terreno de un sistema filosófico determinado: el sistema hegeliano. No sólo en sus respuestas, sino en las preguntas mismas, había una mistificación."

Toda la crítica de Marx consistirá en una superación auténtica del hegelianismo, y no en su simple supresión. La relación de Marx y Hegel no podría comprenderse como cuestión de influencias: es una dialéctica viva la que los ha acercado y alejado, sin separarlos jamás verdadera-

mente, pues lo que había de más vivo en Hegel continuó viviendo a través de Marx.

Uno de los más frecuentes lugares comunes consiste en afirmar que Marx ha "vuelto a poner en pie al sistema hegeliano": ¡Como si se tratara de derribar para reconstruir! El hegelianismo derribado sigue siendo aún hegelianismo, y tanto más puesto que Hegel define su sistema como una esfera de esferas.

Engels, en su estudio *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, se esforzará por comprender la relación de Marx con Hegel de una manera bastante parecida. Se trata, según él, de escindir la "dialéctica" del "sistema". Según Engels, Hegel es incontestablemente el más importante de los filósofos alemanes, y su filosofía es de una riqueza prodigiosa. El hombre Hegel era, a fin de cuentas, bastante conservador, pero su método es revolucionario, y es a éste al que hay que salvar a cualquier precio, contra el sistema y contra Hegel. Tal como escribe Althusser (*loc. cit.*): "Tal parece que se admitiera que las ideas heredadas de Hegel por los jóvenes intelectuales de 1840 *contenían en sí mismas*, contra su propia apariencia, una cierta verdad, tácita, velada, disimulada, desviada, que la potencia crítica de Marx logró, después de años de esfuerzos intelectuales, arrancarles, hacerles confesar y reconocer. En el fondo, es esta lógica la que está implicada en el famoso tema de la 'inversión' del 'volver a poner en pie', a la filosofía (o la dialéctica) hegeliana."

La importancia de la *Fenomenología del espíritu* en la formación del pensamiento de Marx no podría circunscribirse a una aportación de conceptos. Son un horizonte y un enfoque los que le ha dado en la experiencia cotidiana.

Marx y Engels, tanto en sus escritos filosóficos y políticos como en su correspondencia, insisten en la prodigio-

sa riqueza del sistema hegeliano. Engels escribía en su estudio sobre Feuerbach: "Sin embargo, nada de ello impide al sistema de Hegel atacar un dominio incomparablemente más vasto que cualquier sistema precedente, y desarrollar en ese dominio una riqueza de pensamiento que todavía hoy nos asombra." Hegel parece poner fin a todo dogmatismo en la aprehensión de la realidad. No existe nada eterno: tal es el sentido de la frase "Hermano mío, hay que morir", y que Marx y Engels comprenderán así: "Todo lo que existe merece perecer". Engels lo reconocía expresamente al escribir: " . . . La verdadera importancia y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana (. . .), es precisamente que ponía fin de una vez por todas al carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la actividad humana . . . Cada etapa es necesaria y, en consecuencia, justificada por la época y las condiciones a las que debe su origen, pero resulta caduca e injustificada ante nuevas condiciones superiores" (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*).

La verdad, tal como la comprende Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, está siempre en devenir. Es una totalidad jamás realizada. Habrá que esperar a la obra de Lukàcs, por cierto condenada por la ortodoxia, *Historia y conciencia de clase*, para ver reaparecer una definición semejante de la verdad histórica, después del esquematismo abstracto del *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin.

Y a pesar de todo, la *Fenomenología del espíritu* será atacada por el propio Marx como la última gran mistificación de la filosofía alemana idealista. La cuestión esencial para comprender lo que separa a Marx de Hegel, lo que hace de la *Fenomenología* una caricatura de *El capital*, es la de la objetivación y de la enajenación. Ésta, cuestión que se encuentra en el corazón mismo de la

Fenomenología, la une estrechamente a todos los escritos de Marx, tanto los de juventud como los de madurez.

El problema de la relación entre "enajenación" y "objetivación" en Marx y Hegel ha sido presentado con toda agudeza en la obra de Lukàcs, *Der junge Hegel* (1948).*

Según Lukàcs, fiel en ello a las tesis de Marx, Hegel habría confundido "enajenación" y "objetivación". El hombre no existe si no se objetiva. Nadie lo ha subrayado mejor que Hegel en la descripción del fracaso trágico y de la muerte de el "alma bella". Sin embargo, Hegel ha creído que toda objetivación necesariamente era una enajenación, en tanto que sólo las circunstancias históricas eran responsables de esta confusión. Enajenación y objetivación serán para Hegel inseparables en derecho, mientras que, en realidad, sólo lo son de hecho. Esta confusión conduce a Hegel a una serie de errores: en primer lugar, imagina poder superar toda enajenación por el pensamiento, ya que ambos existen por la historia. Confundiendo siempre enajenación y objetivación, Hegel se ve llevado al ridículo resultado de tener que considerar el espacio y la materia como una enajenación del espíritu.

Lo que es común a la *Fenomenología* y a los primeros escritos de Marx es el sentimiento de la desdicha de la vida. Esta desdicha de la vida es el tema de todos los escritos de juventud de Hegel, y el motor de la *Fenomenología*, que empuja a la consciencia, por ese largo camino de la duda y la desesperación, a reconocer la serie de estas enajenaciones, a comprenderlas y a reconciliarse con ellas en el Saber Absoluto, donde se resuelven todas las contradicciones. Así, esas enajenaciones y la desdicha de la vida quedan superadas, pero únicamente por el pen-

* Trad. esp.: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (México: Grijalbo, 2ª ed., 1970).

samiento. Para Marx, Hegel se encuentra aquí en el colmo de la ilusión idealista y metafísica que considera que la Historia está hecha por las "Ideas" o por el "Concepto" y no por los hombres.

La reconciliación que propone Hegel es, entonces, una ilusión. Es lo mismo que escribirá Marx, en *La ideología alemana:* "Pero para vivir, antes que nada hay que beber, comer, alojarse, vestirse y algunas otras cosas más." En el margen del manuscrito, escribirá: "Hegel."

Esta mistificación se encuentra de un extremo al otro de la *Fenomenología.* Bien conocido es el célebre texto de la *Fenomenología del espíritu,* donde la autoconsciencia se contempla en los huesos de un cráneo . . . Para Marx, la reconciliación con el mundo, que Hegel intenta mediante el pensamiento, sólo podrá realizarla la Revolución. Víctima aún de esta mistificación, Hegel no reconocerá las condiciones reales del trabajo. Uno de los primeros textos de Marx es esencial en este punto:

"La importancia de la *Fenomenología* y de su resultado final (especialmente la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) consiste, en primer lugar, en que Hegel concibe la autocreación del hombre como un proceso de reificación y de derreificación, como enajenación y superación de esta enajenación, y en que concibe la esencia del trabajo y el hombre objetivo, verdadero por real, como la obra de su propio trabajo . . . Pero, aunque Hegel concibe el trabajo como la esencia del hombre, no ve más que el lado positivo del trabajo, no su lado negativo . . . El trabajo abstracto espiritual es el único trabajo que conoce y reconoce Hegel" *(Manuscritos económico-filosóficos).*

Indudablemente, la crítica de Marx es, en numerosos respectos, fulgurante. Pero, ¿no simplifica el problema de la *Fenomenología?* ¿Realmente ha confundido Hegel objetivación y enajenación?, ¿toda objetivación no es

también una enajenación inevitable y necesaria? Como escribe Jean Hyppolite en sus *Études sur Marx et Hegel:* "Que el hombre, al objetivarse en la cultura, en el Estado, en la obra humana en general, al mismo tiempo se enajene, se convierta en otro y descubra en esta objetivación una otredad insuperable y que sin embargo debe tratar de superar, constituye una *tensión inseparable de la existencia,* y el mérito de Hegel consiste en haber insistido en esta tensión, en haberla conservado en el centro mismo de la autoconsciencia humana."

Marx ha debido limitar y precisar para la acción un problema que la *Fenomenología* formulaba en un horizonte infinitamente más vasto. El sistema capitalista es, ciertamente, la mayor de las enajenaciones, pero ¿es la única? Toda representación de sí mismo, ya se trate del amor o del odio, ¿no es también enajenante?

III. LA CIENCIA DE LA LÓGICA

Primeros enfoques de la Ciencia de la lógica

DE TODAS las obras de Hegel, la *Ciencia de la lógica* es indudablemente la más difícil y la menos conocida. El primero en mostrar su importancia fue Lenin, quien leyó la obra de Hegel entre septiembre y diciembre de 1914, durante su estadía en Berna, y para su uso personal tomó una gran cantidad de notas, en simples cuadernos para escolares, con citas a menudo acompañadas de comentarios irónicos o admirativos. Esas notas fueron publicadas con el título de *Cuadernos sobre la dialéctica de Hegel.*

Hegel da de la lógica la definición siguiente: "... la lógica debe ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es el de la verdad tal como está en sí y para sí, sin envoltura. Por ello puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como es en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (*Ciencia de la lógica*, I, p. 66).

Esta definición no deja de ser oscura. Puede decirse que la *Lógica* es la ciencia del ser, en tanto que éste adviene y se comprende por medio de la consciencia humana. Escrita entre 1812 y 1816, en cierta manera constituye la piedra angular de todo el sistema, siendo la *Fenomenología del espíritu* nada más que la introducción. Sin embargo, no debe creerse que pueda existir una relación de anterioridad entre la *Lógica* y la *Fenomenología*, ni entre las demás partes del sistema. La *Lógica* y la *Fenomenología* son idénticas en cuanto a su fondo; lo

que las separa son dos puntos de vista diferentes. Siendo una esfera de esferas, no hay ningún hilo de Ariadna que permita penetrar en el sistema, pues ninguna parte recibió privilegios. El ser será interrogado aquí, no en su apariencia fenoménica, sino en tanto que se piensa a través de la consciencia humana. La lógica no será el pensamiento de una inteligencia suprema, como parece indicar el párrafo de Hegel antes citado: nunca saldremos del círculo de la inmanencia. Es esta circularidad la que es propia del sistema hegeliano, y que la *Ciencia de la lógica* pone de manifiesto.

La circularidad del ser

Todo el movimiento de la lógica hegeliana puede quedar resumido así: "Del Absoluto debe decirse que es, esencialmente, un resultado." La lógica hablará del ser elevándose hasta el concepto, después hasta el sentido, y este sentido de nuevo será presentado como ser, y así volvemos al punto de partida, para descubrir que "El ser es sentido y el sentido es ser."

En la *Enciclopedia* escribirá Hegel: "Esta noción de la Filosofía es la Idea que se piensa a sí misma, la verdad que sabe (§ 236), la idea lógica con la significación de que es la universalidad *confirmada* en su contenido concreto, así como en la realidad de éste. La ciencia ha vuelto así a su punto de partida, y la lógica es su resultado en tanto que *espiritual*, de suerte que del juicio que presupone, donde la noción no era más que en sí y donde el comienzo era un inmediato, partiendo del aspecto fenoménico que había en él, se ha elevado a su principio y al mismo tiempo a su elemento propio." (§ 574).

La *Ciencia de la lógica* es una obra que no puede refutarse. Se pueden rechazar los análisis históricos de Hegel y el sentido que atribuye a los acontecimientos de la

historia del mundo, pero la lógica está por encima de toda crítica. No se la puede negar más que construyendo una nueva, es decir, reedificando el sistema. Es al mismo tiempo una teoría del pensamiento puro y una teoría del ser. En otro sentido, también es posible decir que toda la *Lógica* es una gigantesca prueba de la existencia de Dios. Establecido el ser, todas las determinaciones necesariamente siguen el devenir, la finalidad, la cantidad, la medida, la esencia, el fenómeno, la realidad, el concepto, la vida, el conocimiento, hasta terminar en la Idea absoluta.

Feuerbach no se equivocaba al escribir, en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía:* "La Lógica de Hegel es la teología llevada a la razón y al presente, la teología hecha lógica" (§ 12).

Sin embargo, no es ése el sentido más profundo de esta obra de Hegel. Más que una parte del sistema, es la forma de todo el edificio, que es incomprensible sin ella. Nunca hay que olvidar que Hegel demuestra la verdad de su sistema por la imposibilidad de salir de él.

La Lógica es un momento de la Idea, cuyos momentos ulteriores son la Naturaleza y el Espíritu. Según Hegel, se trata de un silogismo en tres términos: la Lógica, la Naturaleza y el Espíritu. La Naturaleza es el término medio entre la Idea pura y el Espíritu. Un texto de Hegel aclara tal paso: "En tanto que la Idea se presenta como unidad absoluta de la noción pura y de su realidad, y se concentra así en la inmediatez del ser, es como totalidad, en esta forma, Naturaleza. Esta determinación no es un *ser devenido* y un paso como cuando, más arriba, la noción subjetiva deviene objetividad, o la meta subjetiva deviene vida (. . .). Por tanto, el pasaje debe ser comprendido, antes bien, de manera que la Idea se libere de sí misma. A causa de esta libertad, la forma de su determinación es también absolutamente libre: es la exterioridad del espa-

cio y del tiempo existente para sí misma sin subjetividad."

Dicho paso suscitará las críticas unánimes de Schelling, Marx, Engels y Lenin. Schelling, quizás el más violento, acusa a Hegel de querer disimular, mediante una acumulación de metáforas sin significado, la ruptura de su sistema. ¿Cómo hacer que derive lo concreto de lo abstracto?

Hegel escribe: "En tanto que la Idea se presenta como unidad absoluta de la noción pura y de su realidad, y se concentra así en la inmediatez del ser, es como totalidad, en esta forma, Naturaleza."

Se puede concebir a la Idea como animada por un doble movimiento o por una doble exigencia. Desde un punto de vista lógico, su destino es crecer en expansión. Por otra parte, se concentra en la unidad abstracta del ser. Al término de ese proceso, la Idea es al par la abstracción más extrema y la plenitud de la vida. Por ello, el ser es considerado como el germen, como el origen de esta plenitud. Diríase que hemos vuelto al punto de partida, pero, en realidad, no hay tal. El ser del que se trata ahora está excluido de la Idea y presentado como su exterior. A este ser disperso, cuya doble envoltura la forman el espacio y el tiempo, podemos llamarlo Naturaleza.

Esta determinación, "Naturaleza", no es más que una de las determinaciones posibles de la Idea. En tanto que es Naturaleza, la Idea se niega a sí misma, pero esta negación no deja de ser formulada por ella. Así, la Idea siempre es libre en sus determinaciones, que nunca dejan de ser provisionales. Por ello escribe Hegel:

"El ser simple en el que se determina la Idea le resulta perfectamente transparente y es la noción que en su determinación permanece en sí misma. Por lo que el paso debe ser comprendido de esta manera: la Idea se afirma

por sí misma, absolutamente segura de sí misma y reposando sobre sí misma."

Vemos, pues, que la Idea permanece absolutamente libre. La Naturaleza en su exterioridad forma así una totalidad completa e independiente. No es más que una particularización de la Idea.

La Idea se encuentra integralmente en la Naturaleza, en tanto que ésta es en el fondo ciencia. Hegel muestra cómo la Idea lógica no conjura a la Naturaleza más que para elevarse a través de la más radical negación de sí misma hasta su más elevada y plena existencia en el Sistema del Espíritu.

Ninguna determinación podría empobrecer a la Idea, que llega a integrar su negación completa al hacerse cada vez más profunda. Al triunfar sobre esas oposiciones, la Idea, como Espíritu concreto, alcanza toda su verdad. Todas las determinaciones de la Idea son contradictorias, y carecen de realidad en tanto que existencia separada. Sin embargo, todas se completan recíprocamente en la Unidad.

La Naturaleza parece abandonada por la Idea. En tanto que es su antítesis, esta separación no podría ser radical, y todo su movimiento dialéctico va a consistir en un regreso a la Idea. A través de esos movimientos sucesivos, se hace vida, y esta vida entonces se hace Espíritu.

Este Espíritu aún está perdido en la Naturaleza, y no es más que un alma natural, pero se libera progresivamente a través de la consciencia y la razón. Al término de este desarrollo, el Espíritu se da una existencia objetiva en las costumbres, las leyes y las instituciones sociales. Rompe los últimos lazos que todavía lo unían a la Naturaleza, y alcanza la cabal consciencia de sí en el Saber Absoluto.

Llegamos de nuevo al axioma fundamental que preside todo el edificio hegeliano: "*La sustancia es sujeto*".

Por ello puede afirmar Hegel que "La noción de filosofía es la Idea que se piensa a sí misma". Hemos vuelto, pues, al punto de partida, pero la Lógica es ahora Espíritu.

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* expresará este movimiento en tres silogismos:

§ 575: . . . El primer fenómeno está formado por el silogismo que tiene por fundamento a la Lógica como punto de partida y a la Naturaleza como medio, que incluye con ella al Espíritu. La Lógica deviene la Naturaleza, y la Naturaleza el Espíritu. La Naturaleza que se encuentra entre el espíritu y su esencia no los separa, en verdad, en extremos de abstracción finita, ni se distingue de ellos como término independiente que, distinto, uniría tan sólo términos diferentes, pues el silogismo está en la Idea; en cuanto a la Naturaleza, sólo se define esencialmente como lugar de paso y momento negativo, y es en *sí misma* la Idea (. . .).

§ 576: Tal fenómeno queda de lado en el segundo silogismo en la medida en que éste constituye ya la posición misma del espíritu que es el término medio del proceso, presupone la naturaleza y la une con la *Lógica* (. . .).

§ 577: El tercer silogismo es la Idea de la filosofía que tiene como medio *la razón que se sabe*, el Absoluto universal, y se escinde en espíritu y en naturaleza, haciendo del uno la presuposición en tanto que proceso de la actividad subjetiva de la Idea, y de la otra el extremo universal en tanto que el proceso de la Idea objetiva está en sí (. . .). Es la Idea eterna, existente en y para sí, la que se manifiesta, se engendra eternamente a sí misma y goza de sí misma eternamente como Espíritu Absoluto.

Así empieza, se desarrolla y se termina el sistema del Idealismo Absoluto, cuyos fundamentos serán sacudidos y derribados por Feuerbach, Marx y Engels.

IV. LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Los primeros esbozos

Con frecuencia se afirma que el hegelianismo es "un pantragismo* que se ha metamorfoseado en panlogismo." Esta caracterización no deja de ser superficial, si uno no se toma la molestia de mostrar también la dialéctica viva que une los últimos escritos del viejo Hegel con los primeros esbozos de Berna y de Jena.

Al final de su vida, Hegel ya no habla mucho de la muerte, pero sigue hablando del poder de lo negativo. Muchos conceptos de su madurez no son más que la conclusión de los primeros esbozos. Las ideas de reconciliación, de mediación, de separación, de totalidad viviente y de destino, que en los escritos de su madurez ocupan un amplio espacio, no rebasan el horizonte de los escritos de juventud sobre la positividad del cristianismo y llevan todavía la marca de la influencia de Hölderlin.

Hacia el fin de su vida, Hegel parece dominado por una preocupación pedagógica muy notable. Ya no publica grandes obras, sino que prepara unos cursos –los *Vorlesungen*–, muchos de los cuales serán publicados después de su muerte. A veces se trata de manuscritos del propio Hegel, a veces de notas tomadas por sus estudiantes, y resulta difícil saber cuál fue el auténtico pensamiento del viejo Hegel, reconstituido mediante esas notas diversas.

* Este término alude sin duda, a la preocupación juvenil de Hegel por la muerte. [E.]

Sin embargo, es considerable la importancia de esos cursos para la comprensión general de su sistema. Lo esencial nos ha sido transmitido y ha sido tema de publicaciones. Son:

La estética

Las lecciones sobre la filosofía de la historia (1822 a 1831).

Las lecciones sobre la historia de la filosofía (1823 a 1826).

La filosofía de la religión (1821 a 1832).

Los *Principios de la filosofía del derecho*, escritos en 1820, también respondían a una inquietud didáctica, y estaban destinados a ilustrar a sus oyentes sobre los cursos de "Filosofía del derecho" que había comenzado.

El afán de Hegel por hacer comprender la arquitectura de su sistema domina indudablemente la *Enciclopedia*, que fue editada en tres ocasiones sucesivas (1817, 1827, 1830).

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* no es un tratado —en el sentido habitual— ni un simple manual de enseñanza. Es una exposición de toda su filosofía, condensada en proposiciones frecuentemente desconcertantes por su sequedad y abstracción extremas. Como se ha dicho tan a menudo, Hegel ha hecho desaparecer todas las armazones de su sistema. Esta sequedad y esta abstracción también se encuentran en los *Principios de la filosofía del derecho de Berlín*, que no son más que el desarrollo de una sección de la *Enciclopedia*.

La *Filosofía del derecho de Berlín* constituye el resultado de una larga reflexión, cuyos signos encontramos en los escritos teológicos. Sólo cobra todo su sentido si se parte de los esbozos anteriores, que la precisan y aclaran en ciertos puntos. No podría comprendérsela cabalmente sin tomar en consideración el largo camino que ha con-

ducido a su nacimiento. Si bien es falso afirmar que toda la filosofía del derecho existe ya, en estado embrionario, en los escritos anteriores, sin embargo es notable que desde sus escritos de juventud Hegel reproche precisamente a Cristo su desprecio a esta riqueza moral que es el Estado, palabra suprema de la Razón, en la *Filosofía del derecho de Berlín.*

Asimismo, es necesario colocar esta obra en su horizonte histórico. Ya en la *Fenomenología* hemos podido advertir toda la importancia que Hegel atribuía a la Historia, y el papel que ésta desempeña en su filosofía, a la cual no es ajeno nada de lo vivo.

La Revolución francesa también fue determinante en la elaboración de la *Filosofía del derecho.* Hegel esperaba ver renacer con ella el ideal de la ciudad antigua. Y Lessing, Herder, Goethe y Schiller también se habían vuelto hacia este ideal. Hegel no permaneció indiferente a los acontecimientos políticos que siguieron a la Revolución francesa. En la propia Alemania dejaron profunda huella sus consecuencias. Hegel reflexionó largamente sobre el fracaso de la Revolución francesa y el Terror. Se esforzó por comprender este fracaso y, a través de él, el abismo que separaba al mundo moderno de la ciudad griega. Así, los primeros esbozos de la *Filosofía del derecho de Jena* no corresponden exactamente al ideal de juventud, que celebraba y esperaba el despertar del "espíritu de un pueblo". Como dice J. Hyppolite, en el prólogo a la traducción francesa de la *Filosofía del derecho*: "Hegel distingue allí, con precisión, las clases sociales cuyo papel en la vida del todo es bien distinto. Los campesinos y sobre todo los burgueses sólo participan indirectamente del espíritu de la totalidad; sólo una nobleza capaz de sacrificar su vida y sus bienes por la unidad del Estado se eleva a la moralidad absoluta."

A continuación Hegel, sin duda influido por el ejemplo de Napoleón y de sus realizaciones, reemplazará a la nobleza por un cuerpo de funcionarios capaz de dedicarse enteramente al Estado. El mismo ideal, sin embargo, anima tantó a la filosofía del derecho de Berlín como a la de Jena. Para Hegel, se trata de reconciliar al individuo con la realidad, de unir el ideal antiguo con el desgarramiento más profundo, con objeto de hacer brotar de allí una realidad nueva. La *Filosofía del derecho* de Hegel aún permanecerá viva en tanto que se esfuerce por superar ese desgarramiento inserto en el corazón mismo de la subjetividad.

Lugar de la Filosofía del derecho *en el sistema hegeliano*

Antes de abordar el estudio de la *Filosofía del derecho* de Hegel, es necesario determinar el lugar que ocupa en el conjunto de su sistema.

La *Ciencia de la lógica* nos ha mostrado que el conjunto del sistema hegeliano podía compararse a un círculo de círculos, cuyos tres principales serían: el Logos, la Naturaleza y el Espíritu.

Este Espíritu inicialmente está inmerso en la Naturaleza, como lo muestra la *Fenomenología del espíritu.* Se halla como perdido, extraviado en la Naturaleza, para después devenir consciencia y, más tarde, consciencia del mundo y consciencia de sí mismo. Hegel mostrará en la *Enciclopedia* que el momento supremo de este Espíritu no es, como se podría imaginar, el conocimiento, sino la voluntad. Mediante esta voluntad, el espíritu se opone a la Naturaleza. También esta voluntad nos hace pasar del espíritu subjetivo al espíritu objetivo. Éste ya no es la mera negación de la Naturaleza, sino que construye un mundo en el que puede reconocerse, encontrarse a sí mismo y pensarse en toda su transparencia, a través del

Arte, la Religión y la Filosofía, en el Saber Absoluto.

La *Filosofía del derecho* corresponde al desarrollo y a la elucidación de este Espíritu Objetivo que construye un mundo donde finalmente puede reconocerse.

En el prólogo, Hegel nos da otras indicaciones para comprender el sentido de esta difícil obra, que después de la muerte de Hegel será objeto de innumerables controversias: algunos verán en ella una de las piezas maestras del sistema, así como su secuela final, y otros denunciarán en ella una apología del prusianismo más limitado, que afirma que toda la Historia termina en el Estado alemán, conservador y antiliberal. Sin pretender resolver esta cuestión, trataremos de esclarecerla al final del presente capítulo.

Dejemos que sea el propio Hegel quien nos presente esta obra:

"El primer motivo de la publicación de este esbozo ha sido la necesidad de poner en las manos de mis oyentes un hilo conductor de las lecciones que doy oficialmente sobre la Filosofía del derecho. Este manual constituye un desarrollo más completo y más sistemático de las ideas fundamentales expuestas sobre el mismo tema en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* que es la que he consagrado a su enseñanza."

Hegel precisa que el objetivo de la *Filosofía del derecho* no es mostrar lo que debe ser el Estado, sino cómo debe reconocer el individuo al Estado. Hegel ataca violentamente a todos aquellos que han pretendido reformar al Estado con teorías místicas —la crítica está enderezada indudablemente contra Novalis—, como si no hubiese todavía ningún Estado sobre la Tierra ni ninguna constitución política. Tales consideraciones no logran más que "disolver en la papilla del corazón, del entusiasmo y de la amistad, esta rica articulación íntima del

mundo moral que es el Estado". El signo sangrante que tal pensamiento lleva sobre la frente es el odio a la Ley.

La *Filosofía del derecho* debe hacer reconocer esta riqueza que es el Estado. "Así nuestro tratado, al ofrecer la ciencia del Estado, no se propone presentar más que un ensayo para concebir al Estado como algo racional en sí mismo. Se trata de un escrito filosófico, y nada hay más lejos de su intención que construir un ideal del Estado como debería ser. Si contiene una lección, esta lección no está dirigida al Estado; antes bien, enseña cómo debe éste, que es el universo moral, ser conocido."

Estas consideraciones no podrían comprenderse sin la afirmación fundamental de Hegel, que le acarreó el odio o la simpatía de los más diversos críticos: "Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real."

La tentativa de elevarse por encima de lo que es, no puede conducir más que al fracaso, pues más allá de lo que existe sólo se encuentra el vacío. Por ello, Hegel escribe en el prólogo: "Concebir lo que está, es la tarea de la filosofía, pues lo que está es la razón. En lo que concierne al individuo, cada quien es hijo de su tiempo. Y lo mismo ocurre a la filosofía: resume su tiempo en el pensamiento. Tan necio resulta imaginar que una filosofía cualquiera superará al mundo contemporáneo como creer que un individuo saltará por encima de su tiempo." Volveremos a encontrar aquí, en su apogeo, el tema de la reconciliación que ya anunciaban los escritos de juventud, y cuyo itinerario está trazado por la *Fenomenología del espíritu.*

Hegel se vale aquí de una fórmula transformada de los dísticos de Goethe:

"Reconocer la razón como la rosa en la cruz del sufrimiento presente, y disfrutar de ella, es la visión racional y mediadora que reconcilia con la realidad."

La filosofía no debe pretender refugiarse en el ideal va-

cío, sino concebir lo que existe. Respecto de esta pretensión de crear un mundo, siempre llega demasiado tarde.

"Cuando la filosofía pinta sus grises sobre el gris, termina de envejecer una manifestación de la vida. No se la puede rejuvenecer con gris sobre el gris, sino únicamente conocerla. Sólo al principio del crepúsculo echa a volar el mochuelo de Minerva."

La filosofía del derecho de Berlín

La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del Derecho. Debe ocuparse no solamente de la voluntad abstracta, sino de su realización, pues la Idea hegeliana nunca es una entidad vacía, separada de la realidad, sino, al mismo tiempo, concepto y objetividad. Por ello, la *Filosofía del derecho* tratará sucesivamente, en la "Introducción", de la noción filosófica de la libertad en el "Derecho abstracto", de su realización, al principio abstracta e insuficiente, y después, en la "Moralidad", de su realización concreta aunque subjetiva. Sólo la "moral realizada" constituirá su realización concreta y objetiva. Tales son las principales divisiones de la obra que trataremos de esclarecer en las siguientes páginas.

LA IDEA DEL DERECHO

La ciencia del derecho no presupone ningún dato. Parte únicamente de la noción de libertad considerada en el interior del derecho abstracto, que es el resultado de la evolución histórica. Por ello estima Hegel que la noción de derecho pertenece, de acuerdo con su génesis, no a la ciencia del derecho, sino a la filosofía. El derecho es positivo si existe en forma de leyes y de instituciones en un estado considerado.

Hegel analiza detalladamente el nexo de la libertad y

la voluntad. La libertad no es un simple predicado de la voluntad, sino que es su esencia. Es ésta una cuestión capital para las filosofías de Kant y de Fichte, y para la época que conoció Hegel. La definición kantiana no puede satisfacernos: esta libertad sigue siendo abstracta, y la abstracción misma puede elevarse a la pasión del vacío. La libertad deviene entonces absoluta y negadora; en su surgimiento, no puede producir más que la muerte.

Sólo al determinarse, la voluntad se hace real. Bien lo había comprendido Goethe cuando afirmaba: "Quien desee hacer grandes cosas debe saber limitarse." La voluntad segura de sí misma no se perderá, para Hegel, en la determinación, sino que consiste en querer algo tan definido y determinado como sea posible. Como Kant y Fichte realmente no comprendieron esto, la libertad y la voluntad que conciben no pasan de ser abstracciones.

Hegel llama voluntad inmediata a la primera manifestación de la voluntad libre. Esta voluntad inmediata y natural se funda en los instintos, las necesidades y los deseos. Hegel no los condena en tanto que tales. Por el contrario, en la *Enciclopedia* afirma: "Nada grande se ha hecho jamás sin pasión, nada grande puede realizarse sin ella."

A pesar de todo, el hombre no debe quedarse en ese nivel, sino tener acceso a la voluntad razonable. El Derecho será la libertad realizada. Hegel atribuye a la libertad un contenido infinitamente más rico que Kant y Rousseau, que la elevaban al nivel de un simple ideal. La libertad que se considera aquí es una libertad encarnada, que se expresa por medio de las instituciones jurídicas y sociales.

¿Qué camino seguirá Hegel para desarrollar esta filosofía del derecho? El método será siempre la dialéctica, y la *Filosofía del derecho*, como la *Fenomenología del espíritu*, será la historia de una desventura. Pasaremos de

una etapa a otra, gracias al descontento y a la insatisfacción. Cada fase histórica así superada no será, empero, abolida, sino conservada en un mundo más rico y más vasto.

La primera parte de la *Filosofía del derecho* tratará de la propiedad privada (o derecho abstracto). Es ésta la forma más pobre de todas, la más abstracta. Para subsistir, el hombre necesita bienes elementales. Esos bienes y esos objetos son su posesión, y mediante ella se afirma: él piensa que su libertad consiste en el respeto de esta posesión. La desventura de tal actitud reside en el hecho de que, a fin de cuentas, son los objetos los que poseen al hombre, más que éste a aquéllos. El sujeto humano difiere radicalmente de las cosas y debe elevarse por encima de ellas y de sus posesiones. La dialéctica nos hará pasar del mundo empírico al mundo de la libertad, al mundo moral. Esta etapa constituye lo que Hegel llama la "moralidad" *(die Moralität)*.

La contradicción dialéctica también afecta a la moralidad, a pesar de su pureza, pues el hombre sólo permanece puro mientras no actúa. Al actuar, debe aceptar la mancha y el contacto del mundo. En los escritos de juventud y en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel ha descrito el fracaso de una actitud semejante, la del Alma Bella condenada a la desesperación y a la inactividad.

Llegamos así a una tercera etapa: la de la razón que se encuentra realizada en el mundo y las instituciones. Es la moral realizada *(Sittlichkeit)*, que constituye la síntesis de las dos actitudes precedentes, el derecho abstracto y la moralidad, y que se expresa mediante tres momentos principales: la Familia, la Sociedad civil y el Estado.

El derecho abstracto

La propiedad: Según Locke, el derecho material más elemental es la libre disposición del propio cuerpo y de los bienes. Ese derecho representa para Hegel la forma más abstracta del Derecho, en tanto que aísla al hombre de sus semejantes. El hombre del derecho formal no encuentra su dignidad más que en la posesión legal de sus bienes. Pero es imposible identificar completamente la libertad humana con la "cosa poseída". Es éste el punto de partida de la dialéctica que nos conducirá de la fase abstracta del derecho a las etapas positivas. El derecho abstracto no discute el fundamento legítimo de la propiedad, sino lo considera como natural. Allí donde hay posesor hay también conflicto, y el derecho abstracto no puede asegurar una protección verdaderamente eficaz contra la violencia exterior. Por lo tanto, la propiedad individual como institución no puede subsistir más que renunciando cada hombre al deseo de poseer el bien ajeno. Esa renuncia recíproca es el fundamento del contrato.

El contrato: Mediante el contrato cada quien se compromete a respetar el bien ajeno, a condición de reconocer el suyo propio como posesión inviolable. Esta idea de un contrato ya había sido desarrollada, en la época de Descartes, por Hobbes en su *Leviatán*.* Más cercano a Hegel, Rousseau había dado a esas teorías una significación nueva, que dejó una profunda huella en el mundo espiritual del siglo XIX.

No obstante, Hegel se niega a atenerse a esta imagen abstracta del derecho: no basta con crear una primera forma de organización social para llegar a la autenticidad de la moral realizada. Hegel ataca violentamente las tesis de Rousseau sobre la concepción de la universalidad: si

*Thomas Hobbes, *Leviatán* (México: FCE. 1ª ed., 1940).

unos idiotas se ponen de acuerdo, ello no prueba que tengan razón y que estén en posesión de la verdad. Sumando hechos particulares y contingentes no se obtiene más que un falso universal. Así la existencia del contrato es siempre precaria, lo que prueba su injusticia.

La injusticia: Mediante el contrato, el hombre se compromete a respetar la propiedad del otro; pero no puede hacer nada contra la injusticia, y es ésta la que va a conducir a aquél a su perdición.

A la primera forma de injusticia, Hegel la llama "la injusticia cándida" (*unbefangenes Unrecht*). Si varios hombres reivindican la posesion de un mismo bien, ¿cuál es el verdadero poseedor? El derecho formal no puede responder a esta pregunta, pues cualquier cosa puede pertenecer a cualquiera. Así pues, se está condenado a permanecer en la arbitrariedad y en la injusticia. Ésta se encuentra en el centro mismo del contrato. La etapa siguiente se distinguirá por el reconocimiento de esta verdad. El engaño consumará la disolución de esta primera etapa del derecho, caracterizada por el contrato. La coerción y el delito son inherentes al contrato, que nunca puede llegar a superar la violencia del egoísmo. El nexo que Hegel establece entre el contrato y la violencia es idéntico al que establece Hobbes, pero la relación es inversa: la violencia no es anterior al contrato y al derecho; por el contrario, reina sobre sus ruinas, pues la abstracción del derecho formal la hace inevitable. Para imponer el respeto del derecho formal y del contrato como institución, ha habido que instituir los tribunales y la justicia como venganza.

La moralidad

Lo arbitrario de la voluntad humana ha aniquilado la noción del contrato. Ha sido preciso crear una con-

tra-violencia para luchar contra la violencia. Es necesario ahora buscar una justicia más universal y una definición del derecho que sea bastante más rica. Hemos llegado a la "moralidad", al examen de la moral kantiana y de sus dificultades.

La voluntad no está ya determinada por un objeto exterior, sino por uno interior. Deviene voluntad subjetiva. El fundamento de la moralidad será el principio de autodeterminación. Hegel denuncia las contradicciones de esta moralidad: su realidad no rebasa el círculo de los sujetos de buena voluntad, y éstos, precisamente, son los que no tienen necesidad de moral. Todo el capítulo dedicado a la moralidad será una crítica de la moral kantiana. A menudo, la argumentación es muy reducida y alusiva. Sólo se la puede comprender realmente a partir de los textos de la *Fenomenología del espíritu* y de la *Enciclopedia*.

Hegel denuncia el carácter abstracto y perfectamente indeterminado del deber kantiano. Kant pretende fundar ese deber en la simple razón *a priori* y, de hecho, le da un contenido arbitrario: es inmoral robar el bien de otro, pues la máxima de esta acción no podría erigirse en ley universal de la naturaleza. Pero con ello Kant ya supone que la propiedad es legítima y que debe ser reconocida como un bien. El imperativo categórico es tan abstracto que el sujeto agente debe encubrir el contenido arbitrario que le da el propio Kant. Tal como se plantea en Kant, la formulación es perfectamente vacía. Hegel denuncia, en la moral kantiana, la aparición del subjetivismo que va a arruinar la moral transformándola en hipocresía. Pascal y la teoría jansenista de la gracia y de la predestinación aparecen como sus primeros síntomas: si los teólogos mismos se ven obligados a contradecirse, siempre será posible justificar la arbitrariedad de la voluntad a partir de una doctrina.

La actitud de Pascal no era más que un primer paso. Se nos ha llevado todavía más lejos con la moral de intención pura que no se realiza jamás. La misma actitud volverá a encontrarse, en un grado inferior, en Jacobi, que erige la ley del corazón en ley universal y que hace de la moral la fidelidad a su propia convicción.

Para Hegel, Jacobi es un pensador mediocre, pero su ética, por insuficiente que sea, al menos pretende ser honesta. No así la de Schlegel: la hipocresía se transforma en nihilismo. La seriedad de la vida se disuelve, así como toda la riqueza de la ética, en la falsa seriedad del romanticismo, en la ironía que no conoce más que el instante. Resulta extraño comprobar que la crítica que el pensador de Berlín hace a Schlegel y al romanticismo alemán volverá a aparecer, idéntica, bajo la pluma de Kierkegaard.

Con Schlegel y la ironía romántica, toda la moral subjetiva se ha desplomado. Ya es tiempo de acercarse a la moral realizada.

La moral realizada

Las dos primeras partes de la *Filosofía del derecho*, el "derecho abstracto" y la "moralidad", constituyen los momentos abstractos del Derecho auténtico. Después de esas dos primeras etapas llegamos a la "moral realizada" (*Sittlichkeit*), que es la reconciliación del individuo con la sociedad. El paso se efectúa, necesariamente, puesto que el sujeto obra en medio del mundo histórico, entre sus semejantes, y no en el reflejo de su propia interioridad.

La "moral realizada" comprenderá tres momentos, que corresponden asimismo a las categorías de su lógica. Son: la Familia, la Sociedad civil y el Estado. Llegado a ese término, el deber del hombre ya no se entiende como

un imperativo formal y vacío, sino como la participación en la sustancia moral; es decir, en las instituciones y en la vida pública. Es en el seno de esta vida donde el individuo debe reconocerse y orientarse.

La primera realidad que estudia Hegel es la familia. Los hijos constituyen la exteriorización de la interioridad de los padres, son su espíritu viviente. La familia moderna ya no lleva consigo el lazo sagrado que unía a la familia antigua; no obstante, constituye la primera etapa de la moral realizada. Se trata de una unidad precaria que debe conducirnos hacia una unidad todavía mayor. Por su propia dialéctica interna, la familia devendrá sociedad civil. Constituye una unidad demasiado particular, que no puede satisfacer todas las necesidades de los hijos, y por ello su aniquilación resulta necesaria, pues no podría mantenerse más tiempo como etapa de la moral realizada.

En su descripción de la sociedad civil, Hegel se inspiró en las teorías económicas de su tiempo, en particular las de Adam Smith. Es esto lo que muy bien ha mostrado Lukàcs en su libro sobre la juventud de Hegel. La sociedad civil es la selva del egoísmo: cada uno es su propio fin, negando los intereses de los demás. Por ello, el tiempo de la sociedad civil es el de la miseria, el tiempo de la mayor riqueza y de la más grande pobreza. Sin embargo, para Hegel, a través de las luchas engendradas por el desencadenamiento de los egoísmos, poco a poco va revelándose un orden. Es la dialéctica de las necesidades la que va a conducirnos hasta lo universal. No obstante, esta sociedad civil no es el término del derecho. Las instituciones que van a aparecer sobre el sistema de las necesidades pertenecen a una instancia superior: el Estado.

La concepción hegeliana del Estado

La concepción hegeliana del Estado es, ciertamente, la clave de la *Filosofía del derecho*. También es una de las cuestiones más controvertidas de la filosofía hegeliana y la que decidió su destino histórico.

El Estado es reconocido por Hegel como la realidad eficaz de la Idea moral por oposición a la sociedad que no podía realizar más que la posibilidad vacía y formal de la libertad. El Estado es la moral realizada, en tanto que expresa la voluntad del pueblo sobre el cual vela y que lo ha constituido. Es la Razón en sí y para sí, y representa la racionalidad más elevada que pueda esperarse de la vida social. Lejos de estar al servicio del individuo, expresa y realiza su persona moral. Según Hegel, Rousseau tuvo el mérito indiscutible de liberar al pensamiento político del empirismo y del carácter divino atribuido al Estado, como si se tratara de una institución ajena a los hombres, pero estuvo lejos de elaborar la noción de razón concreta, y su "contrato social", así, resulta artificial.

La teoría de Rousseau conserva cierta grandeza, aun cuando sea utópica. La de Haller, el "filósofo de la Restauración", no despierta más que desprecio. Haller quiere sostener la idea de un estado feudal con todos sus defectos. Para Hegel, toda tentativa de restauración está condenada al fracaso. La crítica de Haller se une a la de Novalis y su aspiración de una Edad Media mítica.

Sólo en el seno del Estado alcanza la libertad su más alta expresión. Sólo el Estado puede garantizarla y darle un sentido auténtico. Ciertas consideraciones de Hegel —como bien lo reconoce Fleischmann en su comentario a la *Filosofía del derecho* son realmente antirrevolucionarias. Más que abrir una era nueva, la Revolución francesa parece haber señalado su fin. En la actualidad ya no

tiene utilidad tratar de destruirlo todo para construir un edificio nuevo. En la monarquía reconoce Hegel la forma de Estado más racional que haya producido la historia.

Esta concepción, ¿es o no la apología del prusianismo más limitado? El principal testigo a interrogar es, sin duda, Karl Marx.

La crítica de Karl Marx a la concepción hegeliana del Estado

Marx estudió la *Filosofía del derecho* de Hegel en el curso de los años 1842 y 1843. En los *Anales franco-alemanes* publicó la introducción al estudio que redactó sobre la concepción hegeliana del Estado.

El análisis de Marx, que sigue párrafo a párrafo la concepción hegeliana del Estado, parece animado por un doble propósito: poner de manifiesto los presupuestos filosóficos de la concepción hegeliana, así como el contenido histórico al que eleva arbitrariamente al Absoluto.

Para comprender el sentido de la crítica marxista y lo que Hegel realmente quiso decir, debe tenerse presente siempre el hecho de que la concepción hegeliana no es una construcción irreal. Platón mismo, dirá Hegel, no ha construido una ciudad imaginaria, sino que ha captado la esencia de la Ciudad griega en el momento en que ésta se hallaba a punto de desaparecer. También, por medio de la situación histórica que él conocía y en la que vivía, trató Hegel de definir la esencia del Estado.

El Estado se presenta en la *Filosofía del derecho* como el momento supremo de la moral realizada, siendo los dos primeros la familia y la sociedad civil. Esta última no es sino el fenómeno del Estado. Hegel reconoce la existencia de la libertad burguesa, pero no por ello deja de sostener que el todo es anterior a las partes y que sólo el todo garantiza su existencia. Por lo tanto, el Estado

debe surgir por encima de la sociedad civil, sin participar del egoísmo de los sujetos particulares: es, por el contrario, la condición de su reconocimiento. Esa relación de la sociedad civil con el Estado es esencial para entender la filosofía hegeliana. Durante largo tiempo, Hegel esperó poder resucitar el ideal de la ciudad antigua, cuyo último fulgor acaso brillara con Rousseau. El fracaso de la Revolución francesa, el Terror y las guerras napoleónicas le demostraron la imposibilidad de tal resurrección. El desgarramiento de la subjetividad moderna no podría aceptar un ideal semejante, en que el individuo no existe más que como ciudadano y nunca como hombre privado. Hegel tratará de superar esta contradicción afirmando la existencia de la sociedad civil, pero manteniendo sobre todos el poder del Estado.

Es precisamente este punto el que soportará toda la crítica de Marx. Demostrará que el Estado, lejos de superar las contradicciones de la sociedad civil, no hace más que llevarlas a su paroxismo. El propio Estado queda enajenado, prisionero de la sociedad burguesa, que lo utiliza como una forma ideológica y material para asegurar su dominación y su supremacía económica. Es la sociedad civil la que dirige el Estado y no a la inversa. El Estado hegeliano con sus atributos no es más que un mito.

Volveremos a encontrar en esa inversión toda la crítica que Marx hará al hegelianismo y al idealismo en general: la realidad es arrancada de la Idea y atribuida a las cosas. Esta crítica de la teoría hegeliana del Estado se dirige, ante todo, contra la *Filosofía del derecho*. Ciertos reproches de Marx a Hegel resultarían sin fundamento —o por lo menos habría que suavizarlos considerablemente— si se tomaran en consideración los textos anteriores. Es así como el reproche de formalismo y de abstracción, que sin duda es válido en ciertos respectos,

contra el pensador de Berlín, "el viejo Hegel", resulta injusto si se consideran los esbozos políticos de Hegel en los que la vida pública es analizada en términos de "viviente".

Aquello que de Hegel no podía dejar de despertar la hostilidad de Marx, es la concepción misma de la democracia, tal como el primero la enuncia. Para Hegel, la democracia pertenece al ideal de la ciudad antigua, y no podría erigirse en criterio del Estado moderno, donde el individuo se caracteriza por haberse replegado en sí mismo y por la afirmación de la subjetividad. Sólo la monarquía tiene un sentido, en tanto que permite la superación de los egoísmos individuales.

Marx, por el contrario, considera que la democracia continúa siendo la esencia de toda institución, y que es aberrante ver en ella una forma histórica superada. La democracia sigue siendo la única forma auténtica de gobierno. Hegel ha comprendido perfectamente la grieta que separaba al hombre del Estado, pero, en lugar de buscar su auténtico origen, "ha puesto —como dice J. Hyppolite en sus *Études sur Marx et Hegel*—, a la monarquía alemana el sello de la eternidad y de la racionalidad".

La crítica de Marx es radical. Sin embargo, se la puede suavizar como lo hace J. Hyppolite, mostrando que:

1º) La crítica de Marx no se dirige más que a la *Filosofía del derecho de Berlín* y no a los otros textos de Hegel, que muy frecuentemente están libres de todo reproche de abstracción, aunque sean víctimas de la ilusión idealista.

2º) El problema que plantea Hegel es infinitamente más vasto que el que formula Marx, y que trata de resolverlo mediante la acción política.

Indiscutiblemente que existe un aspecto conservador en el hegelianismo. Engels lo reconoció claramente en el

folleto que dedicó a Feuerbach. Su error acaso fue imaginar que con igual facilidad se podría escindir a Hegel. El mérito inmenso de Marx y de Engels consiste sin duda en haber hecho justicia a Hegel, en haber combatido la imagen rígida y absurda del pensador de Berlín, obtuso panegirista del prusianismo y de la monarquía.

La importancia del libro de Eric Weil intitulado *Hegel et l'Etat*, sin duda, consiste en haber contribuido, en una parte considerable, a forjar una imagen nueva del viejo Hegel. Con justicia escribe: "Hegel es, de todos los grandes filósofos, el menos conocido o, por lo menos, el más mal conocido. Lo que han conservado de Hegel es una imagen fija y muerta. Hegel es, según ella, el hombre para quien el Estado lo es todo, el individuo nada, la moral una forma subordinada de la vida del espíritu; en una palabra, es el apologista del Estado prusiano."

En esta forma, la imagen del pensador de Berlín ha sido acuñada, con los rasgos del reaccionario, del enemigo de la libertad, del hombre más detestable del siglo XIX. Esta imagen está lejos de haber desaparecido: para muchos, sigue siendo el único rostro que queda de Hegel.

Sin embargo, lo que no podría negarse, como observa Eric Weil, son los hechos históricos. Sin duda alguna, Hegel fue uno de los más duros censores de la monarquía prusiana. Nada hay más ajeno a su pensamiento que un Estado policiaco y autoritario. Fichte, incuestionablemente, merece mucho más el reproche de haber sido el apologista de la monarquía prusiana. Es importante recordar que Hegel prácticamente no fue explotado nunca por los corifeos del nacional-socialismo y que, mientras que los escritos de Heidegger —al que algunos se obstinan en considerar como un "auténtico nazi"— estaban censurados, los de Fichte fueron objeto de ediciones especiales del NSDAP.

Recordemos finalmente que a la muerte de Hegel, el

gobierno real llamó al viejo Schelling para combatir su influencia. Es probable que lo que algunos denominan apología de la monarquía prusiana pareciera más bien una crítica o una caricatura.

Lo que sigue en pie es el juicio de Hegel sobre el Estado alemán: lo consideró el más racional de su tiempo. Este juicio, sin duda, no carece de verdad. El Estado alemán era superior a los "burgos podridos" de Inglaterra, a las revoluciones burguesas de Francia. Todo lo que deseó Hegel para su tiempo fue darle la que creyó que era la mejor respuesta.

V. HEGEL Y KIERKEGAARD

La oposición entre Hegel y Kierkegaard, ya tradicional, sin duda es uno de los lugares comunes mejor establecidos de lo que hoy se llama la "filosofía de la existencia," y que ha encontrado sus más venerables representantes en Chestov, Jaspers y Gabriel Marcel.

Es indudable que Kierkegaard, como pensador religioso, atacó violentamente a Hegel, que a sus ojos representaba toda la filosofía especulativa. Pero, ¿realmente fue el defensor apasionado del individuo, al que Hegel había reducido a simple párrafo de su sistema? El Hegel al que ataca Kierkegaard, ¿es el verdadero Hegel, o sólo una simple caricatura?

Apenas esbozadas, estas preguntas nos muestran que la relación de Kierkegaard con Hegel no deja de ser un tanto ambigua.

El encuentro con el hegelianismo

Kierkegaard, al que Heidegger ha reconocido como el más grande pensador religioso de nuestro tiempo, único a la altura de nuestra época de desamparo, padeció como primera y mayor desgracia la de no haber tenido ningún adversario. No que en Dinamarca no hubiese ninguna gran figura, pero sí ninguna que pudiese medirse con Kierkegaard. El primer enemigo que parece haber encontrado Kierkegaard es Andersen. Kierkegaard le reprochaba simplemente no tener ningún sentido de la existencia genial. Entabló apasionadas polémicas con quienes se to-

pó en su época, sin encontrar nunca un verdadero interlocutor.

Cuando Kierkegaard decide estudiar filosofía, para combatirla mejor, tendrá que ir a Berlín a seguir los cursos del viejo Schelling. Es allí donde encontrará a su verdadero enemigo, un muerto, cuya sombra aún viva rondaba todas las universidades alemanas: Hegel.

Kierkegaard quedó decepcionado de Schelling. Las notas de su diario nos permiten medir lo grande de su decepción. El romanticismo y la mitología que llenan esos cursos dejan a Kierkegaard indiferente, casi hostil. En Berlín, una vez más fue a Hegel a quien encontró. En adelante, combatir a Hegel será para él combatir a toda la filosofía especulativa. Por lo tanto, no hay que sorprenderse de ver a Kierkegaard atribuirle aquellos defectos que son los de la filosofía especulativa, tal como él la juzga. El hegelianismo oficialmente combatido en Alemania había marcado profundamente a toda Europa: en Dinamarca, había transformado la teología. Sin duda, fue Heiberg quien inició a Kierkegaard en el hegelianismo, a través de una teología desabrida, al gusto de la época. También es Heiberg a quien Kierkegaard atacará más tarde, después de su ruptura con Martensen y toda la Iglesia danesa. Resulta extraño observar que los reproches de Kierkegaard a la teología de Martensen a veces son idénticos, en el fondo, a los que el joven Hegel hacía a los teólogos de Tubinga: el kantismo desempeñaba en este tiempo el papel del hegelianismo que conoció Kierkegaard.

Nunca deben olvidarse las circunstancias de este encuentro: Kierkegaard ha entrado en contacto con el hegelianismo a través de una teología insípida, de la que había sido suprimida todo lo trágico. Al parecer, ignoró lo que pudo constituir el pensamiento del Hegel vivo. Pero, ¿podía Kierkegaard comprender siquiera ese senti-

miento de la vida?

Según parece, al principio quedó realmente fascinado por el genio de Hegel, llegando incluso a asimilarlo a Goethe. Ambos han tratado de restaurar el clasicismo, de pensar al individuo inmerso en el todo de la vida. Pero esta unión y esta belleza no tienen ningún sentido para Kierkegaard. Sobre este punto, nada es más sorprendente que el ensayo edificante que redactó: *Los lirios del campo y las aves del cielo* (1849). Lo que en él domina es el sentimiento de la desdicha de la vida. Sin embargo, en Lutero encontraba una magnífica glorificación del mundo y de la vida trágica. De Lutero, Kierkegaard no ha conservado más que los acentos más pesimistas. Todo ello lo separa irremediablemente de Hegel, quien no conoció jamás —salvo en raros momentos: los que pasó en la "desdichada Francfort"— ese desprecio por lo viviente. Los textos de juventud de Hegel, que forman la descripción de la consciencia desdichada, aun en sus acentos más desesperados siguen siendo siempre un himno a la vida: nada de ello se encuentra jamás en Kierkegaard. El amor a lo vivo le es radicalmente ajeno. Kierkegaard está notablemente descrito en la figura de Abraham trazada por Hegel: el duro corazón que deambula por la tierra sin amar nada. A ello hay que añadir una inteligencia monstruosa y una imaginación mórbida.

Desde 1835, combate toda objetividad, para afirmar la verdad subjetiva y apasionada. La existencia es coextensiva al sufrimiento. Todo parece resumirse así: sufro, luego vivo. En 1837 escribe: "Para la organización sistemática, la descripción hegeliana es la superior, pero para la vida lo es la intuición romántica."

El nexo con la vida, concebido como unión en la belleza, desagrada a Kierkegaard, quien no conoce más que el desgarramiento y la oposición. La totalidad lo paraliza. Toda su vida es, finalmente, la historia de este

fracaso: sin pasión real —salvo aquéllas que alimenta en su imaginación mórbida—, no está cerca de ninguna figura romántica, aunque admire apasionadamente el Don Juan de Mozart. Se defiende de la estética, de una vida entendida a la manera de Schlegel, pero su inteligencia alerta y su total ausencia de toda inmediatez lo alejan de él. Incapaz de soportar la presencia de un ser entre él y su Dios aterrador, rompe con Regina Olsen, por razones deliberadamente oscuras, y huye de toda relación que obligue a comprometerse. La "ética" que describe tampoco le abre sus puertas. Le queda la esfera de lo religioso, pero también allí son insuperables las oposiciones. Kierkegaard está vivamente consciente de ello y desespera continuamente por amar la religión como amante desgraciado y como poeta. Esta etapa última de lo "religioso" acaso no la haya alcanzado jamás Kierkegaard, salvo al final de su vida, cuando entabla aquella lucha sin esperanzas contra *El Corsario*, periódico satírico danés, cuando es el hazmerreír de los chicos de Copenhague y cae un día en la calle, para no levantarse más.

La oposición entre Kierkegaard y Hegel, que encontramos al nivel más inmediato del sentimiento de lo viviente, volveremos a encontrarla, con acentos cada vez más agudos, en el juicio de Hegel sobre la religión.

Hegel, Kierkegaard y el Cristianismo

Kierkegaard frecuentemente reprochará a Hegel haber desfigurado el Cristianismo. En muchos aspectos, este reproche es justificado. Sin duda alguna, Hegel fue profundamente religioso: los textos de juventud lo prueban, pero la trasposición especulativa del Cristianismo no sólo conduce a una subversión de la teología, sino a un debilitamiento de los conceptos religiosos.

La religión, tal como la concibe Hegel en sus primeros

escritos, no podría disociarse de la vida de un pueblo. Precisamente lo que admira en la religión griega es la armonía que realiza con la ciudad. Para Kierkegaard, el Cristianismo, que a sus ojos es la *única* religión auténtica, designa ante todo la relación angustiada del creyente con su Dios, relación que hace de cada uno el único, llamado en el silencio absoluto de la fe. Tal relación carece de sentido para Hegel, que ya en *El espíritu del Cristianismo y su destino* reprochaba a Cristo su desprecio a la riqueza moral del Estado, y le oponía a Sócrates, que dejaba a sus discípulos dedicarse a sus ocupaciones cotidianas. Jesús, al contrario, instituye la separación absoluta: quien quiera seguirlo, debe abandonar su trabajo, su padre y su madre.

Acaso lo más ajeno a Hegel es el sentido que Kierkegaard otorga a la muerte de Cristo. Todo el Cristianismo de Kierkegaard está dominado por la imagen de Cristo en la cruz, gritando su miseria y su abandono: escándalo y paradoja absoluta. Al hacer de la muerte de Cristo un acontecimiento especulativo, Hegel le ha retirado todo elemento trágico. La muerte de Dios se convierte en un "Viernes Santo especulativo", la palabra más dura y también la más dulce, la que reconcilia lo divino y lo humano, la que pone fin a la consciencia desdichada. Lo que está muerto, en la interpretación hegeliana, es toda la dimensión trágica a la que se adhiere apasionadamente Kierkegaard. No es de sorprender que reproche a Hegel haber "volatilizado los conceptos religiosos": "Y aún no he hablado del concepto que no ha sido simplemente volatilizado, como los otros, sino que ha sido verdaderamente profanado, el concepto de Redención."

La categoría de "escándalo" sin duda es la que ahonda entre Hegel y Kierkegaard un abismo infranqueable. La encarnación de Cristo, su muerte y su resurrección no son para Hegel más que acontecimientos del Espíritu, en

tanto que para Kierkegaard son el escándalo absoluto y la paradoja que se opone a toda mediación. En su ensayo *Migajas filosóficas*, Kierkegaard se esfuerza por comprender el sentido de esta encarnación, mas no lo consigue. ¿Cómo ha podido Dios encarnarse en el tiempo, aceptar la finitud humana? ¿Por qué ha aparecido en un momento histórico determinado, y cómo puede ese momento comprometer a toda la humanidad? Esas preguntas siguen sin respuesta. Hay que aceptar el "salto al absurdo", la fe. A la "mediación hegeliana", Kierkegaard opone el "salto". A la "*Aufhebung*", que une y supera los contrarios, Kierkegaard opone la elección o, mejor, la "Alternativa" (*Enten . . . Ellen*). Por ello escribe: "Hay una concepción del mundo conforme a la cual la paradoja es más elevada que cualquier sistema."

Kierkegaard parece sentir un odio muy especial a la categoría hegeliana de "mediación", que en él pretende resolver el "escándalo" y la "paradoja". No puede existir en un nivel profundo de la vida religiosa, pues:

1º El hombre es fundamentalmente culpable.
2º Lo externo no puede traducir enteramente lo interno.

Esta oposición absoluta está enraizada en la vida misma de Kierkegaard. El Cristianismo que le enseñó su padre no dejaba ningún espacio a la certeza. Para el creyente todo es escándalo. En su último ensayo, *La escuela del Cristianismo*, Kierkegaard se esforzará por dar un sentido a la categoría filosófica de "escándalo".

El escándalo absoluto es la encarnación de Cristo y su muerte en la Cruz. Escándalo es también la fe de Abraham, que lo lleva a tratar de sacrificar a su propio hijo. A los ojos de la ética, Abraham es un criminal; a los ojos de la religión es "el padre de la fe". Sin embargo, nunca

encontrará respuesta a su angustia: ¿Es Dios quien le da esta orden? ¿Es su orgullo? En *Temor y temblor* repetirá incansablemente esta pregunta, que sólo es una larga plegaria angustiada. Kierkegaard rompió sus esponsales y fue perjuro. ¿Es culpable? A los ojos de la moral, sí, sin duda alguna. Pero la categoría de lo religioso es más elevada que toda determinación ética. Eso, Hegel no lo comprendió jamás.

Escándalo y secreto, tales son las categorías que Kierkegaard opone a Hegel. A través de ellas trata de derribar todo el hegelianismo.

Hegel, pensador abstracto

El Postscriptum a las migajas filosóficas constituye, con certeza, el término de la crítica del sistema hegeliano. Kierkegaard denuncia en Hegel al pensador abstracto que pretende comprenderlo todo, menos a sí mismo, que construye la catedral de todos los sistemas mientras vive en una miserable choza. En Hegel, el individuo se encuentra reducido a un simple párrafo del sistema, sus contradicciones son resueltas arbitrariamente por el pensamiento. Hegel ha edificado su filosofía sobre las ruinas y las cenizas de la vida. El sistema se opone a la vida, como lo cerrado a lo abierto.

¿Son justificados esos reproches? Antes de responder a esta pregunta, debe observarse que el Hegel al que ataca Kierkegaard es la sombra descarnada, pero aún viva, del pensador de Berlín. Kierkegaard no conocía ninguno de los textos anteriores a la *Fenomenología del espíritu*. Sin duda, el viejo Hegel ya no habla en términos de vida, pero quien haya seguido atentamente la elaboración de los conceptos más abstractos no podrá acusar a Hegel de perjuro de la vida. Un pasaje del *Postscriptum a las migajas filosóficas* resume toda esta crítica "... Al-

go terrible puede ocurrir a la filosofía hegeliana. Que un joven con dudas, pero un dubitativo existente, ponga su confianza, con el adorable e ilimitado ardor de la juventud, en un héroe del conocimiento y espere encontrar en la positividad hegeliana la verdad, la verdad para la existencia: al hacer eso, escribe sobre Hegel el más horrible epigrama."

En rigor, esta crítica puede hacerse al pensador de Berlín, al Hegel de *La filosofía del derecho*, pero todos los textos anteriores nos muestran que con frecuencia Hegel no ha hecho más que conceptualizar sus experiencias vividas, la búsqueda de un alma ansiosa, desgarrada a menudo, y que toda la *Fenomenología del espíritu*, en tanto que camino de la duda y de la desesperación, es también su propio camino.

El propio Kierkegaard no es un extraño en tal camino

La lucha contra el romanticismo

En su magistral obra, *El ser y el tiempo*, Heidegger nos dice que Kierkegaard "en el siglo XIX planteó expresamente como existencial y pensó profundamente el problema de la existencia". * Sin embargo, sigue totalmente prisionero de la metafísica hegeliana. Esta dependencia profunda del pensamiento de Kierkegaard respecto del hegelianismo podría demostrarse en todos los niveles. Nos limitaremos aquí a la lucha que ambos han entablado contra el romanticismo.

Sobre el concepto de ironía (1841), que constituye la tesis presentada por Kierkegaard para obtener el doctorado en teología, es indudablemente el texto más fundamentalmente hegeliano. Cierto es que más tarde escribi-

Heidegger: *El ser y el tiempo* (México: FCE, 4ª ed. revisada, 1971), § 45, p. 257 *n.*

rá: "Alejáos de la poesía y alejáos también del sistema y de la especulación, es decir, antes que nada, de Hegel." Tanto más extraño resulta, entonces, observar que la lucha de Kierkegaard contra el romanticismo alemán es idéntica a la que emprendió Hegel, en forma tal que diríase que Kierkegaard tomó de nuevo por su cuenta el conjunto de la argumentación hegeliana. La crítica de la ironía romántica —sobre todo la de Schlegel— es absolutamente idéntica en los dos pensadores. Ambos le oponen la ironía socrática, que lejos de destruir lo serio de la vida, lo pone de manifiesto.

No menos interesante sería mostrar cuán profundamente enraizados en el suelo hegeliano estaban los conceptos Kierkegaardianos. Toda la descripción de la "etapa estética" es idéntica a la concepción hegeliana del romanticismo alemán: ambos dan el mismo sentido al *Fausto* de Goethe. La "etapa ética" de Kierkegaard corresponde a la "moral realizada" de *La filosofía del derecho*. La crítica de la "falsa generalidad" de Kierkergaard no es otra cosa que la crítica hegeliana del kantismo. Y el propio kierkegaard, ¿no será la figura última del romanticismo alemán?

Kierkegaard y los escritos de juventud de Hegel

Esta proximidad y este alejamiento que parecen reunir y separar alternativamente a Kierkegaard y a Hegel, ¿no tendrán su origen —como lo sugiere Jean Wahl en sus *Études Kierkegaardiennes*— en la ambigüedad del propio hegelianismo?

La publicación de los *Jugendschriften* (Escritos de juventud) por Nohl ha transformado considerablemente la imagen tradicional de Hegel: el sistema no era ya una catedral de conceptos, sino un camino viviente. Hay que reconocer que sus fragmentos teológicos están muy cerca de los escritos de Kierkegaard. Ambos son consciencias

desdichadas, marcadas profundamente por el romanticismo alemán. La misma revuelta los anima: fue Hegel quien, antes que Kierkegaard, escribió: "Un pensamiento no es el Dios vivo."

Así, mediante uno de los giros dialécticos que lo caracterizan, Hegel aparece como el precursor de su propio crítico. Sin embargo, los dos permanecen en cimas opuestas, y detrás de la proximidad de los temas a menudo se adivina una ruptura radical. En el joven Hegel hay acentos de alegría y de triunfo, una glorificación de la vida que desconoce totalmente Kierkegaard: éste será siempre una consciencia desdichada.

Hegel ha descrito esta consciencia desdichada: en vano se esforzará Kierkegaard por escapar del sistema, como Peer Gynt, el héroe de Ibsen que rechaza todo molde. La *Fenomenología del espíritu* nos ha mostrado en páginas de una poesía sublime, la desventura de esta consciencia, condenada a llorar eternamente sobre la tumba de su Dios y no abrazando jamás sino el vacío. Entonces, "la consciencia de la vida, de su existencia y de su acción no es más que el dolor por esta vida, por esta existencia y por esta acción". De esta consciencia desdichada, Hegel ha mostrado la formación y la abolición. Kierkegaard, en cambio, deseará eternizarla y hacer de ella el sentido mismo de toda existencia.

¿Hay que decir, entonces, que Kierkegaard es, contra Hegel, el defensor del individuo y de la subjetividad apasionada? ¿Basta con afirmar que el sufrimiento es coextensivo a la existencia para glorificar a ésta? Como Kierkegaard, Hegel ha conocido el desgarramiento de la subjetividad moderna, pero por encima de la desdicha ha puesto el amor apasionado a la vida hasta en la muerte.

"Así —como escribe J. D'Hondt— cuando hoy desplegamos el sudario de púrpura en que lo envolvieron, nos asombramos al ver surgir un dios siempre vivo."

ENSAYO DE BIBLIOGRAFÍA PLURILINGÜE DE G. W. F. HEGEL*

1792-93 : *Predigten.*
1793-94 : *Materialien zu einer Philosophie des subjektiven Geistes.*
1794 : *Volksreligion und Christentum.*
1795 : *Das Leben Jesu.*
1795-96 : *Die Positivität der christlichen Religion.*
1796 : *Eleusis* (poema a Hölderlin).
Tagebuch der Reise in die Berner Oberalpen.
Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus,
1797-98 : *Entwürfe über Religion und Liebe.*
1798 : *Vertraulichen Briefe über das vormalige Staatsrechtliche*
Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern.
über die neuesten innern Verhälnisse Württembergs.
Der Geist des Christentums und sein Schicksal.
1799 : *Entwurf zur Verfassungsschrift.*
1799-1800 : *Einleitung zur Verfassungsschrift.*
1800 : *Systemgragment.*
1800-01 : *Über Wallenstein.*
1801 : *De orbitis planetarum. Pro venia legendi* (tesis).
1802 : *Die Verfassung Deutschlands.*

*Elaborado especialmente para esta traducción por Daniel Jiménez.

1802-03: "Über das Wesen der philosphischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere", en *Kristisches Journal der Philosophie,* I, I.

"Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krugs", en *Kritisches Journal der Philosophie,* I, I.

"Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleich des neuesten mit dem alten", en *Kritisches Journal der Philosophie,* I, 2.

"Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt", en *Kritisches Journal der Philosophie,* 1, 3.

"Glauben und Wissen: die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie", en *Kritisches Journal der Philosophie,* II, I.

"Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften", en *Kritisches Journal der Philosophie* II, 2 y 3.

1805 - 06: *Jenaer Realphilosophie.*

1807 : *Phänomenologie des Geistes.*

1812 - 16: *Wissenschaft der Logik.*

1817 : *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.*

1821 : *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*

1831 : "Über die englische Reformbill", en *Allgemeine preussische Staatszeitung.*

MANUSCRITOS PUBLICADOS DESPUES DE SU MUERTE EN LA PRIMERA EDICION DE SUS OBRAS COMPLETAS (1832-45)

1832 : *Vorlesungen über die Philosophie der Religion nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes* (a cargo de Ph. Marheinecke).

1833 - 36: *Vorlesunger über die Geschichte der Philosophie* (a cargo de K.L. Michelet).

1835 - 38: *Vorlesungen über die Ästhetik* (a cargo de H. G. Hotho).

1837 : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (a cargo de E. Gans).

1840 : *Philosophische Propädeutik* (a cargo de K. Rosenkranz).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

1. *Estética* (2 tomos), trad. por Hermenegildo Giner de los Ríos de la versión francesa de Ch. Bérnard. Madrid: Daniel Jorro, 1908. Reedición de Buenos Aires: El Ateneo, 1954.
   (Manuel Granell ha traducido también para Espasa Calpe la misma versión de Bérnard en tres volúmenes de la Colección Austral: *De lo bello y sus formas*, 1946, vol. 594; *Sistema de las artes*, 1947, vol. 726, y *Poética*, 1947, vol. 773.)
2. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (3 tomos), tr. Eduardo Ovejero y Maury. Madrid: Victoriano Suárez, 1917-18. Reedición en los mismos tomos, Buenos Aires: Libertad, 1944.
3. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (2 tomos), tr. José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1928. Tercera edición, 1953.
   (Vierte la edición de Georg Lasson, la más extensa, que añadió al título de la de Gans el calificativo de 'universal' [*Weltgeschichte*].)

4. *La fenomenología del espíritu*, trad. por Xavier Zubiri del "Prólogo", la "Introducción" y el último capítulo de "El saber absoluto". Madrid: Revista de Occidente, 1935.
(También Carlos Astrada ha traducido otro fragmento en 1949, "La conciencia infeliz", que publicó el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.)
5. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. por A. Mendoza de Montero de la versión italiana de Messineo, 1937.
6. *Filosofía del derecho*, tr. F. G. Vincent. Buenos Aires: Claridad, 1944. Quinta edición, 1968.
(Es la misma obra del registro anterior, sólo que vertida directamente del alemán.)
7. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (3 tomos), tr. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
8. *Las pruebas de la existencia de Dios*, tr. A. Garzón del Camino. México: Alameda, 1955.
(Vierte el escrito que acompaña a la *Filosofía de la religión*, editada así por Marheineke en 1832.)
9. *Ciencia de la lógica* (2 tomos), trs. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Hachette, 1956. Reedición en un solo tomo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.
10. *Introducción a la historia de la filosofía*, tr. Eloy Terrón. Buenos Aires: Aguilar, 1956. Tercera edición, 1961.
(Traduce unos apuntes editados por J. Hoffmeister con el número 166 de la "Philosophische Bibliothek" de Meiner.)
11. *Fenomenología del espíritu*, tr. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1966. Primera reimpresión, 1971.

(Traduce el texto completo de la edición de J. Hoffmeister para la "Philosophische Bibliothek", vol. 114. Véase el registro 4.)

12. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, tr. Guillermo R. de Echandia. Madrid: Aguilar, 1970.
(Vierte el vol. 64 de la "Philosophische Bibliothek" de Meiner, editado por G. Lasson. Véase el registro 8.)

13. *Filosofía de la historia*, tr. José Ma. Quintana Cabanas. Barcelona: Zeus, 1970.
(Vierte la edición de Fritz Brunstäd de 1907 que mejoró a la de Karl Hegel —hijo del filósofo— de 1840, una edición bastante diferente de la que Gans publicara por primera vez en 1837. Hay todavía una tercera edición, la de G. Lasson para la "Philosophische Bibliothek", que difiere a su vez de las dos citadas. Véase el registro 3.)

TRADUCCIONES FRANCESAS

14. *La Vie de Jésus*, tr. D. Rosca. Gamber, 1928.
15. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, tr. J. Gibelin. Vrin, 1937.
16. *La Phénoménologie de l'Esprit* (2 tomos), tr. J. Hyppolite. Aubier, 1939 y 1941.
17. *Les Principes de la Philosophie du Droit*, tr. A. Kaan. Gallimard, 1940.
18. *Esthétique* (4 tomos), tr. S. Jankelevitch. Aubier, 1944.
19. *La Science de la Logique* (2 tomos), tr. S. Jankelevitch. Aubier, 1947.
20. *Les Preuves de l'Existence de Dieu*, tr. H. Niel. Aubier, 1947.
21. *L'Esprit du Christianisme et son Destin*, tr. J. Martin. Vrin, 1948.

22. *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, tr. J. Gibelin. Vrin, 1952.
23. *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, tr. J. Gibelin. Gallimard, 1954.
24. *Leçons sur la Philosphie de la Religion*, tr. J. Gibelin. Vrin, 1955.
25. *Propédeutique Philosophique*, tr. M. de Gandillac. Editions de Minuit, 1963.
26. *Correspondance* (3 tomos), tr. J. Carrère. Gallimard, 1963-67.
27. *La Différence des Systèmes de Fichte et de Schelling*, tr. M. Méry. Editions Ophrys, Gap, 2a. edición, 1964.

TRADUCCIONES INGLESAS

28. *The Logic of Hegel*, tr. William Wallace. Oxford: Clarendon Press, 1892.
29. *Phenomenology of Mind*, tr. J. B. Baillie. Londres, 1910. Reimpresión, Nueva York: Humanities Press, 1964.
30. *The Philosophy of fine Art*, tr. Osmaston. Londres, 1920.
31. *Philosophy of Right*, tr. T. M. Knox, Nueva York: Oxford University Press, 1942.
32. *Science of Logic* (2 tomos), trs. W. H. Johnson y L. G. Struthers. Nueva York: Macmillan, 1952.
33. *Reason in History —a General Introduction to the Philosophy of History*, tr. Robert S. Hartman. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.
34. *Lectures on the History of Philosophy* (3 tomos), trs. E. S. Haldane y Frances H. Simson. Nueva York: Humanities Press, 1954.
35. *Lectures on the Philosophy of History*, tr. J. Sibree.

Nueva York: Dover, 1956.
36. *Encyclopedia of Philosophy*, tr. Gustav Emil Mueller. Nueva York: Philosophical Library, 1959.
37. *On Christianity. Early Theological Writings*, tr. T. M. Knox. Magnolia, Mass: Peter Smith, 1961.
38. *Lectures on the Philosophy of Religion, together with a Work on the Proofs of the Existence of God* (3 tomos), trs. E. B. Speirs y J. Burdon Sanderson. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1962.
39. *Hegel's Political Writings*, tr. T. M. Knox. Nueva York: Oxford University Press, 1964.
40. *Hegel's Science of Logic*, tr. Arnold Miller. Nueva York: Humanities Press, 1970.
41. *Hegel's Philosophy of Nature* (3 tomos), tr. Michael J. Petry. Nueva York: Humanities Press, 1970.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE HEGEL *

P. Asveld: *La pensée religieuse du jeune Hegel*. Desclée de Brouwer, 1953.
A. Chapelle: *Hegel et la religion*, 3 vols. Editions Universitaires, 1964-67.
W. Dilthey: *Hegel y el idealismo* (*Die Jugendgeschichte Hegels*). Fondo de Cultura Económica, 1944.
J. D'Hondt: *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*. P.U.F., 1966.
F. Engels: *Ludwig Feuerbach und das Ende der klassischen deutschen Philosophie* (Hay varias traducciones castellanas.)
K. Fischer: *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols. Heidelberg, 1901.

*Sólo se consignan aquí las obras dedicadas a Hegel más importantes y más accesibles que se han mencionado en este ensayo con mayor frecuencia.

R. Garaudy: *Dieu est mort. Etudes sur Hegel.* P.U.F., 1962.

T. Haering: *Hölderlin und Hegel im Frankfurt.* Tubinga, 1943.

Hegel, sein Wollen und sein Werk. Leipzig, 1929.

N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* Berlín, 1929.

J. Hyppolite: *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit"*, 2 vols. Montaigne, 1946.

Introduction á laPhilosophie de l'Histoire de Hegel. 1948.

: *Logique et existence.* P.U.F. 1952.

: *Etudes sur Marx et Hegel.* Marcel Rivière, 1955.

"Les travaux de jeunesse de Hegel," *Revue de Métaphysique et morale*, Jul.-Oct., 1935.

A. Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel.* N.R.F., 1947.

R. Kröner: *Von Kant bis Hegel.* Tubinga, 1921.

Lenin: *Cahiers sur la dialectique de Hegel.* N.R.F., 1967.

G. Lukàcs: *Der Junge Hegel.* Zurich, 1948.

K. Nadel: *Der dialektische Widerspruch im Hegels Philosophie und das Paradox des Christentums.* Leipzig, 1931.

H. Niel: *Hegelianisme et histoire.* Fayard, 1956.

De la médiation dans la philosophie de Hegel. Montaigne 1945.

G. Noël: *La logique de Hegel.* Vrin, 1897; nueva edición, 1967.

A. Peperzak: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde.* Nijhoff, 1960.

J. Wahl. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* P.U.F., 1929.

E. Weil: *Hegel et l'Etat.* Vrin, 1950.

Este libro se compuso en Diseño y Composición Litográfica, S. A., Blvd. Ávila Camacho 40-316, Naucalpan de Juárez, Estado de México, y se acabó de imprimir el día 15 de diciembre de 1971, en los talleres de Litoarte, S. de R. L., Ferrocarril de Cuernavaca 683, México 17, D. F. Se tiraron 6 000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Bodoni de 10:11 y 8:9 puntos. Cuidó la edición *Enrique Nieto Ramírez.*

cfe

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Los **Breviarios** del FONDO DE CULTURA ECONÓMICA constituyen la base de una biblioteca que lleva la universidad al hogar, poniendo al alcance del hombre o la mujer no especializados los grandes temas del conocimiento moderno. Redactados por especialistas de crédito universal, cada uno de estos **Breviarios** es un tratado sumario y completo sobre la materia que anuncia su título; en su conjunto, cuidadosamente planeado, forman esa biblioteca de consulta y orientación que la cultura de nuestro tiempo hace indispensable.

ARTE • LITERATURA • RELIGION Y FILOSOFIA
HISTORIA • PSICOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES
CIENCIA Y TECNICA

